

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الاسلامية
الدراسات العليا الشرعية
" فرع العقيدة "

الاستواء والعلو والفوقية من الصفات الالهية
بين الاثبات والتأويل

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

اعداد الطالب

سعد خلوفه زارع الشهرى

اشراف :

معالي الأستاذ الدكتور : راشد راجح الشريف

١٤٠٢ — ١٤٠٣ هـ .

١٩٨٢ — ١٩٨٣ م .

(كلمة شكر وتقدير)

الحمد لله كما أمر ، وأشكره بما أهل له ، وقد تأذن بالزيادة لمن شكر في قوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) وأصلي وأسلم على نبينا محمد بن عبد الله الذى أرسله الله رحمة للعالمين ، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ، ودل الأمة على كل خير ، ونهاها عن كل شر ، وكان من توجيهاته الشريفة أن قال : "ان اشكر الناس لله عز وجل أشكرهم للناس" (١) ، وقال "من لا يشكر الناس لا يشكر الله" (٢) ، وقال : "من صنع اليكم معروفا فكافئوه ، فان لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له حتى تروا أن قد كافأتموه" (٣) .

ومن هذا التوجيه النبوى الكريم ، فاني أتوجه بالشكر والتقدير الى أستاذى وشيخي معالي الأستاذ الدكتور : راشد بن راجح الشريف المشرف على هذه الرسالة وان كان الشكر لا يفي بحقه ولكنه جهد المقل ، فقد كانت توجيهاته وارشاداته منذ البدء في اعداد خطة البحث قبل الشروع فيه ، وبعد الموافقة عليه ، هي القبس المضيء ، والنبع المتدفق ، فاتضحت لي من خلالها معالم الطريق فسرت جادا في بحثي ، وقد استمرت توجيهاته وارشاداته ، ولم تنقطع بل كانت تتجدد في كل لقاء داخل حرم الجامعة أو خارجه ولم يبخل عليّ بوقت او جهد ، فكان أن أتممت موضوعي على هذا النحو الذى أرجو الله أن أكون قد وفقت فيه ، فجزاه الله عني وعن طلبة العلم ، وعن العلم ذاته خير ما يجزى به عباده الصالحين ، وبارك في عمره وصحته وعلمه انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير .

كما لا أنسى أن أشكر الدكتور : صلاح عبد العليم الذى أشرف على جزء من هذه

---

(١) مسند الامام احمد جـ ٥ ص ٢١٢ عن الأشعث بن قيس .

(٢) سنن الترمذى ، كتاب البر والصلة ، جـ ٣ ص ٢٢٨ ، وسنن أبي داود ، كتاب الأدب ، باب في شكر المعروف جـ ٤ ص ٢٥٥ ، مسند الامام احمد جـ ٢ ص ٢٥٨ ، ٢٩٥ ، ٣٠٣ ، ٤٦١ ، ٤٩٢ ، جـ ٣ ص ٣٢ ، ٧٤ ، جـ ٤ ص ٢٧٨ ، ٣٧٥ ، جـ ٥ ص ٢١١ — ٢١٢ .

(٣) سنن ابي داود . كتاب الزكاة ، باب عطية من سأل بالله جـ ٢ ص ١٢٨ ، ومسند الامام احمد جـ ٢ ص ٦٨ ، ٩٥ — ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٧ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما .

الرسالة ، فاستفدت من آرائه وتوجيهاته ، فجزاه الله عني خيرا .

كما أشكر الجامعتين : الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة - عمرها الله - التي أتاحت لي فرصة مواصلة دراستي هذه، وجامعة أم القرى والقائمين عليهما على قبولهم لي كطالب بقسم الدراسات العليا - فرع العقيدة - وأخص بالشكر والثناء كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ممثلة في القائمين عليها ، واكبر فيهم حرصهم وتفانيهم في أن يبلغوا بهذا المرفق - الدراسات العليا - المكانة اللائقة به ليؤدى رسالته الاسلامية على أكمل وجه ، فأعانهم الله ووفقهم . وأدام على هذه البلاد نعمة الأمن والاستقرار ، وتحكيم شريعة الله ، كما أشكر كل من قدم لي عونا ومساعدة من زملائي وأساتذتي لاتمام هذا البحث ، واخراجه الى حيز الوجود .

وأرجوه تعالى : أن يجعله خالصا لوجهه ، وأن ينفع به ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

المقدمـــــة :

الحمد لله المتفرد بوحدانيته في قدم أزليته ، والدايم في فردانيته في قدس صمدانيته ، ليس له سمي ولا وزير ، ولا شبيه ولا نظير ، المتفرد بالخلق والتصويـــر ، المتصرف بالمشيئة والتقدير . (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) له الرفعة والعلاء والحمد والثناء ، والعلو والاستواء ، لا تحصره الأجسام ولا تصوره الأوهام ، ولا تقلـه الحوادث ولا الأجرام ، ولا تحيط به العقول ولا الأفهام . له الأسماء الحسنى والشرف الأتم الأسنى ، والدوام الذى لا يبيد ولا يفنى . نصفه بما وصف به نفسه من الصفـات التي توجب عظمته وقدسه . بما أنزله في كتابه ، وبينه رسوله صلى الله عليه وسلم فــي خطابه ، ونؤمن بأن الله الذى لا اله الآ هو الحي القيوم السميع البصير العليم القدير الرحمن الرحيم الملك القدوس العظيم . لطيف خبير قريب مجيب ، متكلم شاء مريد فعال لما يريد ، يقبض ويبسط ، ويرضى ويغضب ، ويحب ويبغض ، ويكره ويضحك ويأمر وينهي ذو الوجه الكريم والسمع السميع والبصر البصير ، والكلام المبين ، واليدين والقبضتين ، والقدرة والسلطان ، والعظمة والامتنان ، لم يزل كذلك ولا يزال . استوى على عرشـه فبان من خلقه لا يخفى عليه منهم خافية ، علمه بهم محيط ، وبصره فيهم نافذ ، وهــو في ذات وصفات لا يشبهه شيء من مخلوقات ، ولا يمثل بشيء من مبتدعات . هي صفات لائقة بجلاله وعظمته ، لا تتخيل كيفيتها الظنون ولا تراها في الدنيا العيون . بــل نؤمن بحقائقها وثبوتها ، واتصاف الرب تعالى بها ، وننفي عنها تأويل المتأولين وتعطيل الجاحدين ، وتمثيل المشبهين . تبارك الله احسن الخالقين . . . ونشهد أن لا الـه الآ الله وحده لا شريك له ، وان محمدا عبده ورسوله اصطفاه لرسالته واختاره لبريتـــه ، وأنزل عليه كتابه المبين ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل مــن

حكيم حميد ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا .

أمّا بعــــد . .

فقد شاء الله تبارك وتعالى أن أتجه الى الدراسة العالية بعد حصولي علـى الشهادة الجامعية (الليسانس) ، وقد كانت رغبتي في أن تكون دراستي : امّا في فرع الكتاب والسنة ، أو في فرع : الفقه . فهما المادتان اللتان أميل اليهما ، وكانت جـل مطالعتي ومدارستي قبل وأثناء الدراسة الجامعية فيهما .

أمّا مادة العقيدة وأعني بها هنا : دراستها دراسة شاملة بما في ذلـــك دراسته أصول الفلاسفة والمتكلمين ، فقد كنت لا أميل الى ذلك ، واشعر بالملل والسأم عند تناول أى كتاب من كتبهم .

لكني عندما تقدمت للدراسات العليا بمكة المكرمة بطلب الدراسة في أحـــد الفرعين اللذين أتوق للدراسة في أحدهما (فرع الكتاب والسنة ، أو : فرع الفقـــه) فوجئت بقول المسئول عن الدراسات العليا آنذاك : بأن هذين الفرعين لا امكانية لقبولـي في أحدهما . لاكتمال العدد المطلوب لهما . وان امكانية قبولي الوحيدة هي في فرع العقيدة

[illegible]

[illegible] ، فلما لم أجد محيـدا عنه ، وأمام رغبتي في مواصلة الدراسة : أجريت المقابلة الشخصية ، ووفقت بالقبول وكنـت بذلك أطمح الى ضمان مقعد دراسي به في حالة عدم تيسر الدراسة بأحد الفرعين اللذين أرغبهما في أحد الجامعات السعودية الأخرى ، فقد ذهبت الى جامعة الامام محمد بـن سعود الاسلامية ــ كلية أصول الدين ــ وطلبت الدراسة بها في قسم الدراسات العليـا ــ فرع الكتاب والسنة ــ وأتممت اجراءات قبولي بها .

وبعد أن تم نقلي للجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ــ عمرها الله ــ أبديـت للمسئولين بها رغبتي في أن تكون دراستي بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية حيث

تم قبولي بها في فرع الكتاب والسنة ، ولم يتيسر لي ذلك في قسم الدراسات العليا بمكة المكرمة .

فقيل لي : ان ذلك غير ممكن لأن جميع مبتعثي الجامعة هم في الدراسات العليا بمكة المكرمة . والجامعة ترغب أن يكون كل مبتعثيها في جهة واحدة .

عندئذ علمت أن تلك مشيئة الله ، وأنه تعالى قد اختار لي هذا الفرع . وبدأت الدراسة به مستمدا من الله العون والتيسير .

ولما كان من نظام الجامعة أن يتقدم كل طالب برسالة علمية في مجال تخصصه لينال بها درجة الماجستير فقد بدأت التفكير في الموضوع الذى سيكون مجالا لبحثي ، وشاء الله تعالى أن يقع اختيارى على موضوع "الاستواء والعلو والفوقية بين الاثبات والتأويل" .

وحيث أن هذا الموضوع : من أخطر الموضوعات العقدية ، ان لم يكن اخطرها على الاطلاق ، وأعظمها تشعبا ، وأكثرها مثارا للخلاف ، وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاة .

فبينما كان السلف من الصحابة والتابعين على نهج واحد في العقيدة يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة . ويقفون عند حدودهما ، فلم يعولوا في عقيدتهم الا عليهما ، مكتفين ، بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسيا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا واثباتا ، فلا يثبتون من أسماء الله وصفاته الآ ما اثبت الله ورسوله ، ولا ينفون عنه سبحانه الا ما نفاه الله ورسوله ، ولا يؤولون ولا يعطلون ، ولا يشبهون ولا يمثلون . وكانوا يفهمون من النصوص معانيها المتبادرة منها عند اطلاق اللفظ ، فلم يخطر ببالهم شيء من التعارض بين ما يفهم من النصوص ، وبين ما يوجبه العقل ، فأثبتوا لله كل ما دلت عليه النصوص من الصفات مع اعتقاد تنزيهه عن مشابهة المخلوقات . اذ أنهم كانوا لا يرون أن اثبات شيء من الصفات التي يوجد جنسها في المخلوقات مفض الى شيء من التشبيه ، لأنهم انما يثبتون هذه الصفات اثبات

وجود لا اثبات تكييف ، فلما آمنوا بوجود ذات لله لا تشبه ذوات المخلوقين ، فكذلك آمنوا بصفات لا تشبه صفات المخلوقين . فلم يخوضوا في شيء من حقائق الصفات ولا كيفيتها بل أيقنوا أن حقيقة ما تؤول اليه لا يعلمه الا الله . فلم يلجوا مضايق التعطيل ، ولا سلكوا مزالق التأويل ، ولا نزعوا الى تشبيه أو تمثيل ، ولا عارضوا نصا من النصوص بقياس معقول ولا خطر ببالهم قط أنه يمكن أن يقع تعارض بين النص والعقل ولا نفوا شيئا من الصفات بحجة التنزيه ، ولا توسعوا في صفات السلوب خوف الوقوع في التشبيه ، ولا صرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، وحملوها على مجازها بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها التي تسبق الى الأذهان عند اطلاق الألفاظ الدالة عليها ثم سكتوا عما وراء ذلك (1) .

وعلى هذا المنوال كان السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم باحسان - رضي الله عن جميعهم ، وجعلنا ممن سلك سبيلهم الرشيد - الى أن نشأت الفرق الكلامية ، وترجمت الكتب الاغريقية والرومية والفارسية فغلى الفلاسفة والمتكلمون في تقدير العقل ، حتى حكموه في كل مسائل العقيدة وأخذوا يؤولون نصوص الدين ، وينزلونها على حكم العقل ولكل طائفة منهم أصول أصلوها ظنوها حقا ، فدفعوا بها آيات قرآنية ، وأحاديث نبوية صحيحة واعتلوا في ذلك الدفع بشبه واهية وخيالات متخيلة ، حتى أوجبه بعضهم على الله أشياء بعقولهم . وقد تكاثرت فرق الكلام وتعددت وتجمعت كلها تحت اسم الاسلام ، وأخذت تثير قضايا وآراء لم ترد في كتاب الله ، ولا سنة رسوله . مخالفين بذلك ما كان عليه السلف . . الصالح من صفاء العقيدة وسهولتها ، ووضوحها وبعدها عن التعقيد .

ومن العجب أن تلك العبارات الصادرة عن جماعة من أهل الكلام . قد جعلها من بعدهم أصولا لا مستند لها الا مجرد الدعوى على العقل والفرية على الفطرة ، وكل فرد

---

(1) انظر الخطط المقريزية ج٤ ص ١٨١ ، ١٨٨ ، ١٨٩ وعقيدة السلف واصحاب الحديث للصابوني ص ١٠ - ١٢ ، واعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة له أيضا ج ١ ص ٢١ ، وابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ٤٤ - ٦٩ ، والتحف في مذاهب السلف للشوكاني ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج ٢ ص ٨٤ وما بعدها .

من أفرادها قد تنازعت فيه عقولهم ، وتخالفت عنده ادراكاتهم . فهذا يقول حكم العقل في هذا الكلام كذا ، وهذا يقول حكم العقل في هذا كذا .

وأغرب من هذا أنهم بعد أن جعلوا هذه التعقلات التي تعقلوها على اختلافهم فيها وتناقضهم في معقولاتها أصولا ترد اليها أدلة الكتاب والسنة . جعلوها معيارا لصفات الله ، فما تعقله هذا من صفات الله . قال به جزما، وما تعقله خصمه منها قطع به ، فأثبتوا لله تعالى الشيء ونقيضه . استدلالا بما حكمت به عقولهم الفاسدة وتناقضت في شأنه ، ولم يلتفتوا الى ما وصف الله به نفسه ، أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم . بل ان وجدوا ذلك موافقا لما تعقلوه جعلوه مؤيدا له ومقويا ، وقالوا: ورد دليل السمع مطابقا لدليل العقل ، وان وجدوه مخالفا لما تعقلوه ، جعلوه واردا على خلاف الأصل ، ومتشابها وغير معقول المعنى ، ولا ظاهر الدلالة . ثم قابلهم المخالف لهم بنقيض قولهم ، فافترى على عقله بأنه قد تعقل خلاف ما تعقله خصمه ، وجعل ذلك أصلا يرد اليه أدلة الكتاب والسنة ، وجعل المتشابه عند أولئك محكما عنده ، والمخالف لدليل العقل عندهم موافقا له عنده . فكان حاصل كلام هؤلاء : أنهم يعلمون من صفات الله ما لا يعلمه وما علموا انه لا يمكن أن تستقى العقائد الا عن وحي معصوم ، لم يدخل في نقله رأى بشر ولا تفسير صاحب هوى ، ولا يمكن أن يعتمد في تحصيل العقائد على موروث العادات ،ولا على التقليد للآباء والأجداد والمشايخ ، كما لا يجوز أن يعتمد في العقيدة على النظر العقلي المجرد . لأن العقيدة تتعلق بأمور غيبية لا مجال للعقول لإدراكها ، ولا معرفة أوصافها واحوالها ، بل يجب أن يكون العقل في هذه الأمور تابعا للوحي ، يفهم نصوصه وينظر فيما يسوقه من الحجج والبراهين ليدرك وجه دلالتها ، ومناط حجيتها فيقتنع بها ، وليس له أن يخترع شيئا من الأدلة والبراهين ، ذلك أن الشرائع انما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بادراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله . فيجب على العقل أن يحترم النص ، فلا يتلاعب به بتعطيل أو تأويل بحجة ان ما أفاده ظاهر النص

غير معقول ، فانه اذا صح النص وثبت سنده لا يكون أبدا الا موافقا للعقل الصريح الخالي من شوائب الهوى ، ولوثات التقليد ، وكل ما يتوهم من تعارض بين النص والعقل فلا سبب له الآ احد أمرين : اما كذب في النقل ، أو فساد في العقل .

ولذلك فان تنزيه الانسان لربه تعالى بفكره يجب أن يكون مطابقا لما أنزله الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الكتاب والسنة ، والآ فهو تعالى منزه عن تنزيه عقول البشر بأفكارها فانها مقيدة بأوطارها ، فتنزيهها كذلك مقيد بحسبها ...

أقول : انه لما كان الكلام في الصفات عامة ، والاستواء والعلو والفوقية خاصة قد طالت ذيوله ، وتشعبت أطرافه ، وتناسبت فيه المذاهب ، وتفاوتت فيه الطرائق وتخالفت فيه النحل . وسبب هذا عدم وقوف المنتسبين الى العلم حيث أوقفهم الله ، ودخولهم في أبواب لم يأذن الله لهم بدخولها ، حتى تفرقوا فرقا وتشعبوا شعبا ، وصاروا أحزابا .

فقد اقتضاني ذلك أن أقضي السنوات الأولى من سنوات اعداد البحث ، في البحث والاطلاع في كتب العقيدة لدى جميع الفرق . وكثيرا ما كنت أنبهر بظاهر كلامهم في بداية الأمر ، وعندما تنجلي لي مقاصدهم وأعرف أصولهم . أعرف بعدهم عن منهج القرآن والسنة . الآ أن ذلك كان لا يحصل لي الآ بعد لأي وجهد شديدين . ولذلك فقد مضت السنوات الأولى من اعداد البحث ، وكان كل ما كتبته فيها رؤوس أقلام فقط ، وبعد الدراسة والاطلاع ، بدأت أجمع شتات ما تفرق وأكون الفكرة العامة للبحث .

الدوافع والأسباب لاختيار هذا الموضوع :

١ ـ تم اختياري لهذا الموضوع نظرا لأهميته ، ولأنه كما أسلفت أهم موضوع في العقيدة وقع فيه الخلاف بين أهل السنة وخصومهم من النفاة والمعطلة من جهة وبين الممثلة والمشبهة من جهة أخرى .

٢ ـ انه لكثرة ما وقع فيه من الخلاف والتنازع أردت أن أقف على حقيقة قول كل طائفة

وأتبين ما تستند اليه من أدلة عقلية ونقلية ، وكيفية توجيهها للأدلة لفهم المراد منها .

٣ - أردت أن أبين أن بعض الفرق لديها نسق فكري معين تريد أن تجعله هو الأساس وأن تخضع ما عداه مما يعارضه من الأدلة العقلية أو النقلية لمفهوم ذلك النسق ، أو تبطل ما يعارضه .

٤ - بيان الفرق بين مذهب السلف ومخالفيهم . فبينما تمسك السلف في بيانهم لما يتعلق بمسألة الصفات عامة ، ومسألة الاستواء والعلو والفوقية . خاصة بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولم يتعسفوا في توجيه الأدلة ، فكان بيانهم لهذه المسألة متفقا مع الفطرة السليمة وامتاز بيانهم لها بالسهولة والوضوح والبعد عن التعقيد . أما خصومهم فقد ابتدعوا أقيسة عقلية شغلوا بها وافتتنوا . فعارضوا بها الكتاب والسنة فضلوا وأضلوا .

٥ - أردت أن أبين : أن العبد اذا أيقن أن الله تعالى فوق السماء عال على عرشه . بلا حصر ولا كيفية صار لقلبه قبلة في صلاته وتوجهه ودعائه ، ومن لا يعرف ربه بأنه فوق سماواته على عرشه . فانه يبقى ضائعا محتارا ،لا يعرف وجهة معبوده ، وانه لو عرفه بسمعه وبصره . . . الخ بلا هذا كانت معرفته ناقصة بخلاف من عرف أن الهه الذي يعبده فوق الأشياء ، فاذا دخل في الصلاة أو توجه اليه في حاجته ، توجه قلبه الى ربه فوق سمواته على عرشه . منزها ربه تعالى عن الحصر ، عالما أن هذه الجهات من حدودنا ولوازمنا ، ولا يمكننا الاشارة الى ربنا الا بها ، لأنا محدثون ، والمحدث لا بد له في اشارته الى جهة ، فتقع تلك الاشارة الى ربه كما يليق بعظمته لا كما يتوهمه هو من نفسه ويعتقد أنه في علوه قريب من خلقه هو معهم بعلمه وسمعه وبصره ، واحاطته وقدرته ومشيئته ، وذاته فوق الأشياء فوق العرش ، ومتى شعر قلبه

بذلك في الصلاة ، أو التوجه أشرق قلبه ، واستنار ، وأضاء بأنوار المعرفة والايمان ، فانشرح لذلك صدره ، وقوى ايمانه ونزه ربه عن صفات خلقه من الحصر والحلول وذاق حينذاك شيئا من أذواق السابقين المقربين ، بخلاف من لا يعرف وجهة معبوده ، فانه لا يزال مظلم القلب لا يستنير بأنوار المعرفة والايمان .

٦ – ان صفاته تعالى معلومة من حيث الجملة والثبوت ، غير معقولة من حيث التكييف والتحديد ، فيكون المؤمن بها مبصرا من وجه ، وأعمى من وجه ، مبصرا من حيث الاثبات والوجود ، أعمى من حيث التكييف والتحديد ، وبهذا يحصل الجمع بين الاثبات لما وصف الله تعالى به نفسه ، وبين نفي التحريف والتشبيه والوقوف في ذلك .

٧ – ان الله سبحانه انما اراد منا في ابراز صفاته لنا . لنعرفه بها ، ونؤمن بحقائقها ، وننفي عنها التشبيه ولا نعطلها بالتحريف والتأويل . لا فرق في ذلك بين صفة وأخرى .

٨ – ان كل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل ، جامع بين التعطيل والتمثيل . اما المعطلون فانهم لم يفهموا من استواء الله وعلوه وفوقيته الا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات ، فجمعوا بين التعطيل والتمثيل ، مثلوا أولا وعطلوا آخرا ، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من استوائه تعالى على عرشه وعلوه فوق خلقه ، بالمفهوم من استواء المخلوق على المخلوق وعلوه عليه وتعطيل لما يستحقه هو تعالى مما هو اللائق بالله سبحانه من العلو والفوقية .

اما الممثل فقد أثبت لله الاستواء والعلو والفوقية ، لكن ظن أنه اذا كان مستويا على العرش فهو مماثل لاستواء الانسان على السرير او الفلك ، اذ لا يعلم الاستواء الا هكذا . فكلاهما مثل ، وكلاهما عطل حقيقة ما وصف الله به

نفسه ، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي ، وامتاز الثاني باثبات استواء هو من خصائص المخلوقين ونحوهم . فاتضح أن المنهج السلفي هو المنهج المنطقي ، الذى يتمشى مع صريح القرآن ، وصحيح السنة هذا من حيث الأسباب والدوافع لاختيار هذا الموضوع بالذات .

أما عن خطة البحث : فانه بالنظر الى ما ذكرته سابقا من صرف السنوات الأولى من سنوات اعداد البحث للدراسة والتعمق في كتب العقيدة بشتى صورها . فقد كان من نتيجة ذلك : أن قسمت البحث الى مقدمة ، وخمسة أبواب ، وخاتمة .

أما المقدمة : فقد استعرضت فيها ما عانيته من لأى وجهد في سبيل الالتحاق بفرع آخر غير فرع العقيدة ، ولكن مشيئة الله وارادته أبتا الآ أن أكون أحد طلابه ثم استعرضت كيف قضيت السنوات الأولى من سنين اعداد البحث في الدراسة والاطلاع بغرض الفهم والدراية والوقوف على حقيقة أقوال كل طائفة . كما بينت فيها الدوافع والأسباب التي حملتني على اختيار هذا الموضوع ، ثم بينت الخطة والمنهج الذى سرت عليه في اعداد الموضوع .

وأما الباب الأول : وهو عبارة عن مقدمات رأيت أنه لا بد منها . لأن معرفتها تعتبر ركيزة اساسية في فهم أمور العقيدة ، وما طرأ عليها بعد عصر صفائها ونقائها من لوثات جعلت الناس يتفرقون بسببها الى طوائف شتى وكل طائفة ترى أنها على الحق ، وما عداها على الباطل .

وقد جعلت هذا الباب بعنوان " المسار التاريخي الذى مر به الكلام عن الصفات الالهية " وقد قسمته إلى تمهيد ~~وثلاثة عشر مبحثا~~ وسبعة فصول، وكل فصل تحته مباحث

فالتمهيد يشتمل على مناقشة بعض الباحثين في تقسيمه للتفكير الاسلامي الالهي الى ثلاثة أطوار وبينت في هذا التمهيد : أن البحث في قضايا الالوهية ليست من الأمور المحسوسة ، وانما تتعلق بأمور غيبية

لا يمكن اخضاعها لحكم العقل المجرد .

والفصل الأول من الباب الأول وفيه مبحثان :

المبحث الأول : المرحلة الأولى ، مرحلة الاثبات .

المبحث الثاني : قواعد منهج السلف في اثبات الصفات .

والفصل الثاني : عن المرحلة الثانية – مرحلة الالحاد في أسماء الله وصفاته .

وقد بينت في هذا الفصل : معنى الالحاد في أسماء الله وصفاته ، وعرفته لغة وشرعا ، وبينت أنواعه كما بينت أن الجهمية تنقسم الى ثلاث درجات :

أ) الدرجة الأولى : غالية الجهمية .

ب) الدرجة الثانية : تجهم المعتزلة .

جـ) الدرجة الثالثة : الصفاتية المثبتون للصفات مع نوع تجهم .

ثم تعرضت لذكر الكلابية والأشعرية الأولى ، وذكرت أن الأشعرى مر بأطوار ثلاثة . وكذلك بينت مذهب الماتريدى .

كما بينت رأى الفلاسفة في الصفات ، وذكرت حججهم على نفيها ... الخ .

الفصل الثالث : عن أقسام الصفات الالهية . وفيه مباحث :

المبحث الأول : في تعريف الصفات .

المبحث الثاني : في أقسام الصفات ، وتعريف الصفات العقلية والخبرية منها .

المبحث الثالث : تقسيم الفلاسفة للصفات .

المبحث الرابع : في تقسيم آخر ذكره بعض المتكلمين للصفات .

المبحث الخامس : أحكام الصفات .

المبحث السادس : خطأ من حد الصفات الالهية بعدد .

المبحث السابع : في بيان الأسباب التي جعلت (حملت) علماء الكلام على سلوك هذا المنهج المخالف لمنهج السلف .

وأما الباب الثاني :

وأما الباب الثالث : فتكلمت فيه عن :

الباب الرابع :

النفاة المعطلة الذين ينفون الاستواء والعلو والفوقية ، ويتأولون النصوص المثبتة لذلك . اما بصرفها عما دلت عليه الى معان أخرى ، واما بتفويضها والتوقف فيها لأنها مما لا يفهم لها معنى عندهم .

وفيه مقدمة وفصول :

المقدمة :

الفصل الأول : الجهمية الأولى . أصل مقالتهم ، وأدلتهم ، مناقشتهم والرد عليهم.

الفصل الثاني : الجهمية في مرحلتها الثانية . المعتزلة . ومتأخروا الأشعرية موقفهم مما ورد ذكره في القرآن والسنة ، مما له صلة باثبات الاستواء والعلو والفوقية كالنزول والرؤية . مناقشتهم في ذلك والرد عليهم ... الخ .

من الأسباب التي حملت النفاة يقفون هذا الموقف من الصفات بصفة عامة ، ومن مسألة الاستواء والعلو والفوقية بصفة خاصة : اعتمادهم على الألفاظ العامة المجملة التي تشتمل على حق وباطل . بيان تلك الألفاظ وما فيها من الاجمال ثم تعرضت للرد على النفاة في شبهتهم القائلة بأن الله سبحانه وتعالى ، لو اتصف بالعلو والفوقية ومباينته لخلقه لكان محدثا ، ودعواهم : ان طريقتهم في التنزيه هي طريقة الخليل عليه السلام . وقد ناقشت هذه الشبهة ورددت عليها من أوجه متعددة . وبينت أن محققي طوائف النفاة وأئمتهم معترفون بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا للناس أنه ليس بجسم .

وكذلك رددت على النفاة القائلين بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ، لكن قالوا يعني النفاة : ان العقل دل على النفي فلم يمكنا

ابطال مدلول العقل . وكان ذلك من وجوه . وبينت أن اعتقاد العقلاء في التنزيه على طريقة الكمال ، وان دلالة القرآن على ذلك نوعان . وان كل من توهم في الصفات كلها او بعضها التمثيل بصفات الخلق فقد وقع في أربعة محاذير .

كذلك، أتيت على حجة بعض النفاة القائلين بأن الله قد جعل السماء قبلة الدعاء ، كما جعل الكعبة قبلة الصلاة او ما شاكل ذلك من الدعاوى الباطلة . وقد ناقشت هذه الشبهات وبينت بطلانها وفسادها نقلا وعقلا .

الفصل الثالث : وفيه الكلام عن أصحاب وحدة الوجود والاتحاد . وفي هذا الفصل مبحثان :

المبحث الأول : في أن الجذور التاريخية لهذه الفكرة كانت موجودة ، قبل الاسلام ، وانها قد ابتدأت تظهر بين الطوائف التي كانت تنتمي الى الاسلام كذبا وخداعا كالسبئية مثلا . وان القائلين بهذه الفكرة قد استقوا من مصادر مختلفة ، وقد اتضحت صورتها في مناظرة الجهم للسمنية ، فيكون الجهم أول من صرح بها في الاسلام .

المبحث الثاني : فيماذا يعني القول بوحدة الوجود والاتحاد . وانه يعني عند القائلين به : أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ، ليس وجودها غيره ، ولا شيء سواه البتة . . ثم بينت أن أصحاب هذه المقالة بعد أن اتفقوا على القول بأن الله هو عين وجود كل شيء

افترقوا على مقالات ثلاث :

المقالة الأولى : لابن عربي : وهي مبنية على أصلين :

احدهما : ان العدم شيء ثابت في العدم بمعنى أنه ثابت في نفسه .

الثاني : قولهم ان وجود المخلوقات هي عين وجود الخالق .

المقالة الثانية : وهي التفريق بين المطلق والمعين ، فعند اصحاب هذه المقالة ان الله هو الوجود المطلق الذى لا يتعين ولا يتميز ، فاذا تعين وتميز فهو الخلق .

المقالة الثالثة : وهي عدم التفريق بين ماهية ووجود ، ولا بين مطلق ومعين ، بل عند اصحابها ما ثم سوى ولا غير بوجه من الوجوه .

وقد بينت أن بعض هذه المقالات ادخل من بعض واحذق في الكفر ، وان حقيقتها حقيقة قول فرعون المنكر لوجود الله سبحانه وتعالى .

المبحث الثالث : في اختلاف القائلين بوحدة الوجود والاتحاد في نسبة ذلك الوجود الواحد الى تلك التعينات . فمنهم من قال ان نسبة تلك الموجودات المتكثرة الى ذلك الوجود المطلق كنسبة الاعضاء المختلفة لجسم الانسان ، أو الحيوان اليه ، او كنسبة قوى النفس المختلفة اليها ، أى كنسبة الجزء الى كله .

ومنهم من قال : ان الوجود المطلق الكلي جنس ، وهذه

الوجودات المتعينة أنواع له فتكون هذه الكثرة الموجودة في الموجودات كثرة نوعية ، كما يقال : ان الحيوان : جنس تحته أنواع . ومنهم من ذهب الى أن الوجود كله شيء واحد في نفسه لا تكثر ولا تعدد فيه أصلا ، وهذه الكثرة التي نراها بأعيننا ، أو نتخيلها في نفوسنا فلا حقيقة لها ، بل هي من اغلاط الحس . . .

ومنهم من يرى : أن هذه الموجودات انما هي مظاهر ومجالي لشيء واحد وهذه المظاهر ذات توحد ، أى انفراد ، وشان : أى تعدد .

وكل هذه العبارات التي نطق بها أصحاب الوجود مهما اختلفت وتنوعت فان مضمونها شيء واحد ، وهو أنه ما ثم غير الله في هذا الوجود . . .

المبحث الرابع : وفيه مطلبان :

المطلب الأول : أوردت فيه بعض النصوص التي تكلم بها القائلون بوحدة الوجود او الاتحاد اما من كتبهم واما من نقل الثقاة عنهم ، لغرض تبين ما ذكر من مذهبهم .

المطلب الثاني : فيما يترتب على القول بوحدة الوجود ، او الاتحاد من أنواع الكفر والضلال .

الباب الخامس : العرش وما يتعلق به من بحوث

وقد قسمت هذا الباب الى فصول :

الفصـل الأول : وفيه بيان معاني العرش في اللغة .

الفصـل الثاني : معنى العرش في القرآن والسنة ، وعرف السلف الأولين من الصحابة والتابعين . ومن تبعهم من الأئمة والعلماء . وأنه قد انعقد اجماع السلف الأولين من الصحابة والتابعين وتابعيهم على اثبات عـرش الرحمن تبارك وتعالى .

ثم تكلمت عن أقوال السلف في سعة العرش وعظمته ، وأنه اعظـم المخلوقات وسقفها .

الفصـل الثالث : وفيه مطلبان :

المطلب الأول : العرش في عرف المعطلة النفاة من المتكلمين ومن وافقهم ، وبيان بعض المعاني التي انتحلوهـا للعرش ، مع بيان بطلانها .

المطلب الثاني : العرش عند المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم ، وزعمهم أن العرش هو الفلك التاسـع ، وقد ناقشتهم في ذلك وبينت فساد قولهم وانـه ليس لهم دليل لا شرعي ولا عقلي .

الفصـل الرابع : في بيان استدارة الأفلاك وأن ذلك ما اتفق عليه أئمة الاسـلام وجمهورهم ، أما العرش فليس مع من قال بكريته دليل يعتمد عليه لا من نقل ولا من عقل .

الفصـل الخامس : بينت فيه ادعاء بعض النفاة بأن العالم كرة ، وانه لو كان الله فـي جهة فوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه الآخر . وقد دحضت هذه الشبهة ، بأنه ليس للفلك الا جهتان حقيقيتان ، هما : جهة العلو ، والسفل ، وأن السماء فوق الأرض أبدا ، والأرض تحـت

السماء أبدا . وأن الجهات الست المضافة الى الانسان والحيوان
هي بالنسبة لحركته واتجاهه ، وليس لها حقيقة في نفسها .
ثم بينت انه على فرض أن العرش كرة ، أو أنه فوق العالم وليس
بكرة ، فلا يلزم منه أن يكون تحت شيء من المخلوقات بل هو فوقها
عاليا عليها ، ووضحت ذلك بالأمثلة كما بينت أن العالم بالنسبة
الى الله في غاية الصغر ، وأن الله فوقه عال عليه سبحانه وتعالى .

الخاتمة : وقد ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت اليها في البحث .

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الاسلامية
الدراسات العليا الشرعية
" فرع العقيدة "

الاستواء والعلو والفوقية من الصفات الالهية بين الاثبات والتأويل

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

اعداد الطالب

سعد خلوفه زارع الشهري

اشراف :

معالي الأستاذ الدكتور : راشد راجح الشريف

١٤٠٢ - ١٤٠٣ هـ .

١٩٨٢ - ١٩٨٣ م .

البـــــاب الأول

المسار التاريخي الذى مـرّ به الكلام عن الصفات الالهية

تمهيـــد :

المتتبع لما قيل حول الصفات الالهية عبر عصور التاريخ الاسلامي الطويل مـــن عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين حتى يومنا هذا ، يجد أنه قد كثر الكلام حولها واتخذ مسارات مختلفة ، لكن مع ذلك التشعب نجد أنه في وسعنا أن نقسم هـذا المسار التاريخي الى مرحلتين :

المرحلة الأولـى : مرحلة الاثبات للصفـات .

المرحلة الثانيـة : مرحلة الالحاد في أسماء الله وصفاته ــ النفي والتعطيل والتشبيه ــ

وقبل أن أتكلم عن هذا التقسيم والهدف منه : أحب أن أشير الى أن بعـــض الباحثين (١) قد قسّم التفكير الاسلامي الالهي الى ثلاثة أطوار :

الطـــور الأول : طور التمهيد والاعداد .

الطـــور الثاني : طور النضوج والكمال والانتاج .

الطـــور الثالث : طور الضعف والاضمحلال وعدم الابتكار .

فأما الطور الأول : فيشمل حال التفكير الاسلامي في وقت عزلته قبل ترجمة الفلسفة اليونانية ونقلها الى اللغة العربية ، وذلك في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ومـا حصل من التفكير الاسلامي على يد بعض علماء هذا العصر أمثال : الحســن البصـــرى (٢)

---

(١) هو أستاذنا الدكتور : عوض الله جاد حجازى ، في كتابه : ابن القيم وموقفه مـن التفكير الاسلامي ، طبع : دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ص ٤٢ ــ ٤٤ .

(٢)

وواصل بن عطاء[١] ، وعمرو بن عبيد[٢] ، وغيرهم من بناة علم الكلام في فترة تكوينه الأولى ، فلم يتعدّ بعض المسائل القليلة ... ولم يكن ذلك التفكير الذى نشأ في هذا الدور حول تلك المسائل ، يستند الى أدلة عقلية قوية ، وعمق في التفكير وانما كان في الغالب مستندا الى أدلة نقلية ونظرة سطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق .

أما الدور الثانـي : وهو دور نضوج العقلية الاسلامية - كما يسميه - ودور الانتاج في التفكير الاسلامي ، وذلك بعد عصر ترجمة الفلسفة اليونانية ، ونقلها الى اللغة العربية في عصر الدولة العباسية ، فقد وصل التفكير الاسلامي في هذا الدور الى غاية كماله ونضوجه ، ووصلت الفلسفة الاسلامية الى قمتها ، ورشدها على يد فلاسفة الاسلام .

أما الدور الثالـث : فهو دور الضعف والاضمحلال للتفكير الاسلامي ، بعد عهد ابن سينا[٣] في المشرق ، وموت ابن رشد[٤] في المغرب في نهاية القرن السادس الهجرى ، وهذا الدور من أدوار التفكير الاسلامي له اتجاهان :

١ - اتجاه نحو الشرح والتعليق على الكتب المؤلفة في العقيدة الاسلامية ، والفلسفة كما صنع الشريف الجرجاني ، وسعد الدين التفتازاني في شرحهما لكتب: المواقف والمقاصد ، والعقائد النفسية وغيرها ...

---

(١) واصل بن عطاء ، ويكنى بأبي حذيفة ، ويلقب بالغزال ، قيل : انه مولى لضبة ، وقيل : لبني مخزوم ، وقيل بني هاشم ، قيل ولد سنة ٨٠هـ في المدينة، ومات وهو ابن احدى وخمسين سنة . انظر المنيه والأمل ص ١٣٩ - ١٤٣ .

(٢) عمرو بن عبيد بن باب وباب من سبي كابل ، من ثغور بلخ ، وهو مولى لآل عرادة من يربوع بن مالك وكنية عمرو ، أبو عثمان .

(٣) أبو علي بن سينا

(٤) ابو الوليد : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، ولد في قرطبة ٥٢٠/١١٢٦م درس القانون والطب في مسقط رأسه قرطبة ثم ارتحل الى مراكش ٥٤٨هـ/١١٣٥م وتولى القضاء عام ٥٦٥هـ/١١٦٩م باشبيلية ثم قضاء قرطبة حتى ٥٧٨هـ/١١٨٢م ثم استُدعِيَ الى مراكش ليكون طبيب الخليفة الخاص بعد ثم أعيد الى قرطبة برتبة قاضي القضاة ، وفي سنة ١١٩٥م جرد من جميع مناصبه ومحاكمته ونفي الى لوسنه بالقرب من قرطبة وأمر باحراق كتبه الفلسفية ثم أعيد له اعتباره وتوفي في صفر سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م .

٢ - الاتجاه الثاني : الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ، ومزج هذه الآراء المنتخبة بعضها ببعض واخراج مذهب خاص منها ، ويتمثل ذلك في مؤلفات ابن القيم ، وأستاذه ابن تيمية من قبله ، ... " أهـ .

ومن وجهة نظرى : أن هذا الاتجاه الثاني : الذى سماه : الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ، والخروج من هذه الآراء المنتخبة بمذهب خاص بعد مزجها وصياغتها في قالب جديد ، لا نستطيع أن نجعله مذهبا مستقلا ، وانما هو رجوع الى مذهب السلف العذب المنهل ، الصافي المورد ، ولكون هؤلاء ممن سماهم الباحث ، أصحاب الاختيار والانتخاب قد أخذوا من آراء من سبقهم في عصر ما سماه بعصر نضوج العقلية الاسلامية فانما أخذوا منها ما وجدوه موافقا لنصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وما تعارف عليه سلف الأمة . اذا فهو عود الى ما أسميته بالمرحلة الأولى وهي مرحلة الاثبات ، ولا يُعَدُّ مذهبا خاصا على الأقل من وجهة نظرى هذا أمر ، أمّا الأمر الثاني الذى أرى أنه لا بد من ملاحظته فهو :

أن البحث في قضايا الألوهية بجوانبها الثلاثة (الذات - الصفات - الأفعال) ليست من القضايا المحسوسة ، أو مما يدخل في مقدور العقل البشرى أيًا كانت طاقته ، حتى نجعلها خاضعة لحكم العقل وتفسيره لها ، ذلك أن البحث في قضية الألوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن اخضاعها لحكم العقل ، ولا أنكر هنا : أنها قد احتلت أهم جوانب البحوث الفلسفية في جميع الفلسفات القديمة والحديثة معا ، وانها كانت ولا زالت : أهم مشكلة واجهت العقل البشرى في مراحل تطوره ، كما أنها احتلت في الوقت نفسه جزءًا هاما من تراث الأديان السماوية (اليهودية - المسيحية - الاسلام) وأنه قد اختلفت الحلول وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة الى أخرى ، واذا كان هناك - ولا شك - وحدة متماسكة بين النصوص الدينية الصحيحة في الأديان الثلاثة حول هذه القضية وتصويرها ، الا أن الاختلاف بدأ عميقا وواضحا بفعل الشراح والمفسرين بين تصوير النصوص

وتصور المتأولين لها ، فمالت نصوص وشروح اليهودية الى التجسيم مع المبالغة في ذلك ، بينما مالت نصوص المسيحية الى التجريد حتى صار إلٰهها غير معقول فاخترعت له فكـــرة (الثالوث) حتى يقدر البشر على تصوره ، بينما وقف الاسلام وسطا بين هؤلاء ، وأولئك ، فنزه الله عن تجسيد اليهودية ، وعن تجريد المسيحية معا وأخبر عن ذلك بأنه سبحانـــه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[1] ولذلك فقد خص القرآن هذه القضية بكثير مـــن النصوص التي تتحدث عن الذات الالهية ، وما يجب لها من صفات الكمال ، وحكمة الأفعال فهناك آيات تتحدث عن الذات الالهية ، وتصويرها للمسلم تصويرا مناسبا لمقدار تعقـــل الانسان وتصوره لكمالها ، وهناك آيات تتحدث عن الصفات الالهية وما يجب لله من صفات الكمال ، التي ينبغي أن ينزه فيها عن مشابهة المخلوقين لكمالها .

وتلك الآيات سواء ما يتحدث منها عن الذات ، أو عن الصفات ، لم تتعرض لبيـــان كيفية الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ما كنه ذاته وحقيقته ، فالله سبحانه كما أخبر عن نفســه (ليس كمثله شيء) ، ولو تساءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن على اثبات وجود الذات ، دون بيان كيفيتها ، أو بيان حقيقتها ، نجد القرآن نفسه قد أجاب صراحـــة على هذا السؤال بقوله تعالى (ولا يحيطون به علما)[2] وعدم احاطة العقل علما به سبحانه راجع الى قصور العقل ، وحدود امكانه ، وما دام العقل لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها فلا يجوز عقلا أن يجزم فيها برأى قاطع يعتمد فيه على مجرد التصور العقلي وانمـــا ينبغي أن يلجأ الى النصوص . اذ من المعروف أن العقول تتعامل مع الأمور المحسوسـة على سبيل التحقق والتيقن ، أما مع الأمور التجريدية فتتعامل فيها العقول على سبيـــل التصور والتخيل ، ومن هنا كانت حاجة العقل الى الدليل القاطع في الأمور الغيبية الـتي لا تخضع لتجربته الحسية والدليل هنا ، ليس الا النص الصحيح من كتاب أو سنة .

---

(١) سورة الشورى آية ١١

(٢) سورة طـــه آية ١١٠

ولذلك فانه يبدو واضحا جليا أن السلف ـ وهم من نعتهم المؤلف ـ بأن عصرهم تميز بالنظرة السطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق . يبدو أنهم كانوا أكثر فطنة وذكاء من المتأخرين ـ ممن سمى المؤلف عصرهم بعصر نضوج العقلية الاسلامية ـ لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة ، فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي الا يتجاوزها وأطلقوا له العنان في ميدان المعرفة الحسية ، المرتبطة بحياة الناس وشئونهم اليومية ، فأثبت العقل فيها جدارته وكفاءته ، فأنتج لنا علم أصول الفقه والأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة ، كما برز دور العقل في كثير من أنواع المعرفة الانسانية المرتبطة بالواقع ، فكان للمسلمين دورهم البارز في علوم النحو ، والرياضيات ، والطبيعة ، والكيمياء والطب .

لكن فيما يتصل بالأمور الغيبية ، كان موقفهم العقلي منها يدل على أنهم كانوا أكثر احتراما للعقل وأكثر خبرة بطاقته وحدوده ، فاعتصموا بالنص الصادق الذى جاء على لسان الرسول الصادق ، مخبرا عن الغيبيات وأحوالها ، فآمنوا باثبات ما أخبر به النص، وصدقوا بوجوده ، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته ، لأن ذلك مما يعز على العقل الوصول اليه ، فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات من الأمور الغيبية ، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الالهية ، ولا لكيفية الملائكة أو العرش ، ولم يكن ذلك اهمالا منهم للنظر العقلي كما يقول بعض الباحثين وانما كان اعترافا منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة ، فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن ، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن . والوسيلة اليقينية لمعرفتها على سبيل التيقن هي : النص الصحيح ، وليس العقل منفردا ولذلك فقد روى عنه (ص) "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته"[1] كما حث القرآن على النظر في الكون فقال (قل انظروا

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٠ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٦٩ موقوفا على عبد الله بن عباس ، وزاد البيهقي ، فان بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك .

ماذا في السموات والأرض) [1] (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات) [2]
ولم يتعرض القرآن في حديثه عن الذات ، وصفاتها لاثبات الكيف ، بل كان منهجه في
اثبات الصفة هو اثبات وجود لها ، دون اثبات الكيف ، لأن اثبات الصفات فرع عن اثبات
الذات يحتذى فيها حذوه . هكذا كان التفكير الاسلامي في عصره الأول ، الذى اعتبر من
قبل بعض الباحثين عصر بداية التفكير الاسلامي غير الناضج تجد أنه كان أكثر دقة ومعرفة
بقدرة العقل وحدوده ، فلم يكلفه فوق ما هو في دائرة حدوده . هذا عن الجانب الالهي
في التفكير الاسلامي ، أما ما عداه من الجوانب الأخرى التي في مقدور العقل وحدود طاقته ،
فلا أنكر أن العقل الاسلامي في عصر النهضة الفكرية ـ الطور الثاني ـ الذى قال عنه المؤلف
عصر النضوج والانتاج ـ قد أتى فيه بأشياء أبدع فيها ، وأضاف بها الى التراث الانساني
معارف انسانية جديدة ربما لم يسبق اليها ، هذا في الجانب المادى ، أما في الجانب
الالهي ، حينما أريد من العقل أن يلج أبوابه ظنا أنه يستطيع الابداع فيه فانه لم يصل فيه
الى ما كان يرجى وان ظن البعض ذلك ، ولكنه تخبط وتاه وضل سواء السبيل [3] ، هذا ما
أردت التنبيه عليه ، والآن حان لنا أن نعود الى الكلام عن التسلسل التاريخي الذى
اتخذه الحديث عن الصفات الالهية . فأقول : ان الهدف من هذا التقسيم الى مرحلة
الاثبات ومرحلة التأويل ، والتعطيل هو لكي نتبين مقدما ، ونحدد أى القولين ، يوجد
في الكتاب ، والسنة ، وأيهما له صلة بزمن الوحي ، والرسالة ، والى أيهما ذهب السلف
من الصحابة والتابعين هذا عن الهدف من هذا التقسيم ، وسوف أخص كل مرحلة من

---

(١) سورة يونس آية ١٠١
(٢) سورة البقرة آية ١٦٤ ومثلها في سورة آل عمران آية ١٩٠
(٣) انظر عن هذه الجملة الطيبة من الكلام :
أ) الخطط المقريزية جـ ٤ ص ١٨٨ ـ ١٨٩
ب) دقائق التفسير : الجامع لتفسير الامام ابن تيمية جمع وتقديم وتحقيق الدكتور محمد السيد الجليند . جـ ١ ص ٤٢ وما بعدها .
جـ) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٦٧ ـ ٧٠ .

هاتين المرحلتين بمبحث خاص .

(الفصـــــــل الأول)

وفيه مبحثـان :

المبحـــث الأول :

المرحلة الأولـــى : مرحلـة الاثبـــات :

تبدأ هذه المرحلة من بداية نزول الوحي ، وببعث الرسول (ص) فقد نزل القرآن مشتملا على الصفات الالهية ، واثباتها لله تعالى ، وجاءت السنة المطهرة مؤيدة طريقـة القرآن في الاثبات ، وقد أجمع السلف من الصحابة والتابعين ، ومن قفا أثرهم من أئمـة الهدى رضي الله عنهم ، على التمسك بمنهج القرآن ، والسنة ، من الاثبات ، والوقـوف عند حدودهما ، فلم يعولوا في عقيدتهم الا عليهما ، مكتفين بما فيهما ، من ألوان الجدل وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانـــوا يدورون مع النصوص نفيا ، واثباتا . فلا يثبتون من أسماء الله ، وصفاته الا ما أثبت اللــه ، ورسوله ، ولا ينفون عنه سبحانه الا ما نفاه الله ، ورسوله ، ولا يؤولون ، ولا يعطلـــون ، ولا يشبهون ، ولا يمثلون ، ولا يرون أن اثبات شيء من الصفات ، التي يوجد جنسها في المخلوق مفض الى شيء من التشبيه لأنهم انما يثبتون هذه الصفات اثبات وجود ، لا اثبـات تكييف ، فهم عندما آمنوا بوجود ذات لله ، لا تشبه ذوات المخلوقين ، فكذلك آمنـــوا بصفات له سبحانه ، لا تشبه صفات المخلوقين . يقول المقريزى في خططه[1] : بعد أن حكى اجماع المسلمين قاطبة على جواز رواية الأحاديث الواردة في الصفات ونقلها ، وتبليغها من غير خلاف بينهم في ذلك : ان أهل الحق من المسلمين أجمعوا على أن هذه الأحاديـث

---

(١) خطط المقريزى جـ ٤ ص ١٨٩ .

مصروفة عن احتمال مشابهة الخلق ، لقول الله تعالى (ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير) . ولقوله تعالى (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فهي شاهدة بتنزيه الله تعالى وعدم الشبيه والمثل له سبحانه .. الى أن قال : ولم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات ، مع علمنا قطعا أنها عندهم مصروفة عمّا يسبق اليه ظنون الجهال من مشابهتها لصفات المخلوقين . أ هـ .

فلم يلج السلف رضي الله عنهم : مضايق التعطيل ، ولا سلكوا مزالق التأويل ، ولا نزعوا الى تشبيه أو تمثيل ، ولا عارضوا نصا من النصوص بقياس معقول ، ولا خطر ببالهم قط أنه يمكن أن يحصل تعارض بين النص ، والعقل ولا نفوا شيئا من الصفات بحجة التنزيه ، ولا توسعوا في صفات السلوب ، خوف الوقوع في التشبيه ولا صرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، وحملوها على مجازها ، بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها اللائقة بالله سبحانه ، ورووا للناس ما عندهم ، من السنن ، والآثار ، ليدفعوا بها في صدور الزائغين والمنحرفين ...[1] وهكذا لم يعرف عن الصحابة والتابعين ، سوى الاثبات والايمان والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله (ص) تحقيقا لقول الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا)[2] فقد أدركوا منذ سمعوا كلام الله ، وكلام رسوله (ص) أن المقصود من نصوص الصفات ، اثبات الصفات لله تعالى ، على ما يليق بجلال الله وعظمته ، ولم يدر بخلد أحد منهم أن اثباتها لله تعالى يؤدي الى شيء من اللوازم الباطلة ، التي يتوهمها المتوهمون ، فلله المثل الأعلى في السموات والأرض ، بل عرفوا أن صفات الله كذاته ، اذ الصفة تابعة للموصوف فاذا كان الموصوف لا مثيل له في ذاته ، فكذلك الصفات لا تشبه صفات المخلوقين بحال

---

(١) ابن تيمية السلفي . د / محمد خليل هراس ص ٢٤ وما بعدها ، وخطط المقريزى جـ ٤ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) سورة الحشر آية : ٧

من الأحوال (١) ، والسلف وهم يثبتون لله الصفات ، لم يحصروها في عدد معين ، بل أثبتوا لله ، كلما جاءت به النصوص من القرآن والسنة الصحيحة .

يقول ابن القيم رحمه الله (٢) : فأما توحيد العلم : فمداره على اثبات صفات الكمال ، وعلى نفي التشبيه ، والمثال ، والتنزيه عن العيوب والنقائص ، وقد دل على هذا شيئان : مجمل ، ومفصل ، أما المجمل : فاثبات الحمد لله سبحانه ، وأما المفصل : فذكر صفة الالهية والربوبية ، والرحمة ، والملك ، وعلى هذه الأربع مدار الأسماء والصفات .

فأمّا تضمن الحمد لذلك ، فان الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ، ونعوت جلاله ، . . . . وكلما كانت صفات كمال المحمود أكثر كان حمده أكمل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان الحمد كله لله حمدا لا يحصيه سواه ، لكمال صفاته وكثرتها ، ولأجل هذا لا يحصي أحد من خلقه ثناء عليه ، لما له من صفات الكمال ، ونعوت الجلال التي لا يحصيها سواه . . . . وفاقد صفات الكمال مذموم معيب ناقص ، ليس له الحمد ، لا في الأولى ، ولا في الآخرة ، وانما الحمد في الأولى والآخرة لمن له صفات الكمال ، ونعوت الجلال ، التي لأجلها استحق الحمد ، وتوحيده ، انما يكون باثبات صفات كماله ، وتنزيهه عن الشبيه والنقائص كما ذهب السلف رضي الله عنهم : الى أن أسماء الله تدل على صفات كماله ، فهي مشتقة من الصفات ، فهي أسماء ، وهي أوصاف ، وبذلك كانت حسنى اذ لو كانت ألفاظا لا معاني فيها لم تكن حسنى ، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال ولأنها لو لم تدل على معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنه بمصادرها ، ويوصف بها لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها ، وأثبتها لنفسه ، وأثبتها له رسوله — كقوله (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) فعلم أن القوى من أسمائه ، ومعناه الموصوف بالقوة ، وكذلك لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان ، وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال :

---

(١) التدمرية لابن تيمية ص ١٩ ، الحموية الكبرى له ايضا ص ١٠٢ من مجموعة النفائس .

(٢) التفسير القيم : لابن القيم : ص٢٤ وما بعدها ، ومدارج السالكين له جـ١ ص ٢٥ ، ٢٨ — ٣٠ .

يسمع ، ويرى ، ويعلم ، ويقدر . . . فان ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فاذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها .

ثم انه لو لم تكن أسماؤه ذات أوصاف ، لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به ، فكانت كلها سواء . ولم يكن فرق بين مدلولاتها (١) ، وكل اسم من أسمائه سبحانه له صفة خاصة ، فان أسماءه أوصاف مدح وكمال ، وكل صفة لها مقتضى وفعل ، ومن المحال تعطيل أسمائه عن أوصافه ومعانيها ، وتعطيل الأوصاف عما تقتضيه ، وتستدعيه من الأفعال (٢) . . . والله تعبد عباده بأسمائه الحسنى ، وأكمل الناس عبودية : المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر .

ونلمس من هذا : أن السلف أثبتوا لله صفات كمال لا تحصى بخلاف من حدها بصفات المعاني السبع التي يثبتها بعض المتكلمين كما سنرى . ولكن اثباتهم في حدود ما نطق به الكتاب وجاءت به السنة عن رسول الله (ص) لا يتجاوزون ذلك ، هذا هو مفهوم السلف من الصحابة والتابعين ومن قفا أثرهم ، ونهج نهجهم للصفات ، وعندما فهموا هذا الفهم السليم ، لم يحتاجوا الى السؤال ، ولم يقع منهم جدال ، ولا نزاع في مسائل الصفات ولم يفرقوا بين صفة وأخرى ، فلم يقولوا : هذه صفة فعل ، وتلك صفة ذات ، أو معنى ، بل جعلوا الكلام في جميعها من باب واحد ، وكون هذه الأمور لم تقع من الصحابة والتابعين ، فان ذلك يرجع لكونهم : أعرف بمراد الله ، ورسوله ، كما أنهم أعرف من غيرهم ، بمفاهيم اللغة العربية ، لأنهم من أهل اللغة ، بل هم أهلها الخلص ، يعرفون مدلول الألفاظ نصا ومفهوما ، ولا تخفى عليهم أسرار اللغة العربية ، ومعانيها المرادة منها .

لذا لم ينقل أحد من العلماء ، أن أحدا من الصحابة قد سأل رسول الله (ص) عن معاني آيات الصفات والمقصود منها ، . . . لأنها ليست محل اشكال ، ونزاع في بسوم

---

(١) التفسير القيم لابن القيم ص ٢٨ - ٢٩ ، وانظر مدارج السالكين له ج١ ص ٢٨ - ٢٩

(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ٤١٧ .

من الأيام في صدر الاسلام ، فقد فهموا أن الله لم يخاطبهم بألفاظ لا يفهمون معانيها فليسوا كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب الا أماني ، وحصل الاتفاق في عهدهم على اثبات ما في الكتاب والسنة من الصفات على حد سواء دون تأويل أو تشبيه أو تمثيل ، وجعلوا ذلك من موجبات الإيمان الكامل .

ونحب أن ننقل هنا نبذة من النصوص التي تصور لنا هذه المرحلة — أعني مرحلة الاثبات — كما وردت في كتب بعض علماء الاسلام المحققين .

يقول الصابوني : أصحاب الحديث : حفظ الله أحياءهم ، ورحم أمواتهم : يشهدون لله تعالى بالوحدانية ، وللرسول (ص) بالرسالة والنبوة ، ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه ، وتنزيله ، أو شهد له بها رسول الله (ص) على ما وردت الأخبار الصحاح به ، ونقلته العدول الثقات عنه ، ويثبتون له جل جلاله : ما أثبت لنفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله (صلعم) ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه . . . ولا يحرفون الكلام عن مواضعه . . . فقد أعاذ الله أهل السنة من التحريف ، والتكييف، ومنّ عليهم بالتعريف ، والتفهيم ، حتى سلكوا سبيل التوحيد ، والتنزيه ، وتركوا القول بالتعليل والتشبيه ، واتبعوا قول الله عز وجل : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) .

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ، ووردت بذكرها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه ، والعلم والقوة والقدرة ، والعزة والعظمة والارادة ، والمشيئة والقول والكلام ، والرضا والسخط والحياة ، واليقظة والفرح والضحك ، وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ، وقاله رسوله (صلعم) ، من غير زيادة عليه ، ولا اضافة اليه ، ولا تكييف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، وتضعه عليه بتأويل منكر ، ويجرونه على الظاهر ، ويكلون علمه الى الله ، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه الا الله . . .[1]

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث : للصابوني ص ١٠ — ١٢ .

وقال الامام موفق الدين المقدسي : موصوف بما وصف به نفسه في كتابه العظيم وعلى لسان نبيه الكريم ، وكل ما جاء في القرآن ، أو صح عن المصطفى (صلعم) من صفات الرحمن وجب الايمان به ، وتلقيه بالتسليم والقبول ، وترك التعرض له بالرد والتأويل ، والتشبيه والتمثيل ... وينقل عن الامام أحمد بن حنبل قوله : ... ولا تصف الله بأكثر مما وصف به نفسه ، بلا حد ولا غاية (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ونقول كما قال وتصفه بما وصف به نفسه ، لا نتعدى ذلك ... ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشفاعة شفعت ولا نتعدى القرآن والحديث ، ولا نعلم كيف كنه ذلك ... الى أن قال : وعلى هذا درج السلف ، وأئمة الخلف رضي الله عنهم ، كلهم متفقون على الاقرار والامرار ، والاثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله ، وسنة رسوله ، من غير تعرض لتأويله ... أ هـ .[1]

ويقول المقريزي : لمّا بعث الله نبيه محمدا (صلعم) رسولا الى الناس جميعا ، وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز ... فلم يسأله (صلعم) أحد من العرب بأسرهم قرويهم ، وبدويهم عن معنى شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه (صلعم) عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرذلك ... اذ لو سأله أحد منهم عن شيء من الصفات الالهية لنقل ، كما نقلت الأحاديث الواردة عنه (صلعم) في أحكام الحلال والحرام .... ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله (صلعم) عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد (صلعم) ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ... ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات ، أو صفة فعل ، وانما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم ، والقدرة والحياة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والاكرام ،

---

(١) لمعة الاعتقاد ـ للامام موفق الدين المقدسي ص ٤ ، ٦ ، ٧ .

والجود ، والأنعام ، والعز ، والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا ، هكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ، ونحو ذلك ، مع نفي مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضي الله عنهم ، بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم الى تأويل شيء من هذا ، ورأوا بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به : على وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (صلعم) سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة على ذلك[١] وقريب من هذا الذى ذكره المقريزى ، ما ذكره الشهرستاني في كتابه الملل والنحل : حيث أورد الصفات التي ذكرها المقريزى ، وقال كذلك : . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا . . .[٢]

وروى البيهقي في (الأسماء والصفات) . . عن الأوزاعي قوله : قال : كنا - والتابعون متوافرون - نقول ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته[٣] ، وحكى الأوزاعي شهرة القول في زمن التابعين بالايمان بأن الله تعالى فوق العرش ، وبصفاته السمعية . قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وانما قال الأوزاعي هذا : بعد ظهور مذهب جهم المنكر لكون الله فوق عرشه والنافي لصفاته ، ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك[٤] .

---

(١) الخطط المقريزية : للمقريزى جـ ٤ ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٢ ، والشهرستاني يختلف مفهومه لمذهب السلف عن مفهوم المقريزى له ، حيث يظن أن اثبات السلف مجردا عن فهم معنى اللفظ ، بل اثبتوها لكونها وردت بها النصوص ، والا فهم لا يعرفون لها معنى انظر كلامه يتضح لك ذلك .

(٣) الأسماء والصفات : للبيهقي ص ٤٠٨ ، وانظر العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٠٢ .

(٤) مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٩ .

وقال الحافظ بن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الـــواردة في الكتاب والسنة ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، الآ أنهم لم يكيفوا شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة . . . الى أن قال : ومن أنكرها فهو ناف للمعبود [١] .

وحكى أبو الحسن الأشعرى : جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ، من الاقـــرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة ، يصدقون بما جاء فيهما من صفات الله التي وصـــف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله ، لا يردون من ذلك شيئا . . . [٢]

أما ابن تيمية : فيقول : ان اثبات الصفات له تعالى ، وانه يرى في الآخـــرة ، وانه يتكلم بالقرآن ، وغيره ، وكلامه غير مخلوق ، هو مذهب الصحابة ، والتابعين لهـــم باحسان ، وأئمة المسلمين ، وأهل السنة ، والجماعة من جميع الطوائف . . . [٣]

ويقول ابن القيـــم : وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهـــم سادات المؤمنين وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد لله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب ، والسنة كلمة واحدة ، من أولهم الى آخرهم لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبـــدوا لشيء منها ابطالا ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورها ، واعجازها ، ولم يقـل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالايمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا ، وأجروها على ســنن واحـــــد . . . [٤]

هذا هو مذهب السلف كما نقله أولئك الأئمة الأعلام ، وكما ذكره غيرهم من الأئمـــة

---

(١) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٨٢ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٨٧ .
(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعرى جـ ١ ص ٣٤٥ — ٣٥٠ .
(٣) ذكر ذلك ابن تيمية في كثير من كتبه ، انظر مثلا تفسير سورة الاخلاص ص ٥٨ .
(٤) اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ ١ ص ٤٩ .

الذين لو جمعت أقوالهم لبلغت مجلدات كثيرة ، ولعجز الباحث عن استقصائها . وبعد هذا العرض لمذهب السلف ، فلعلّ سائل يسأل : منهم السلف ؟ وهل تسميتك لهذه المرحلة بمرحلة الاثبات ، تعني أن الاثبات للصفات انتهى بعدها وتوقف ؟ وما اجابتك لمن قال : ان معنى قول السلف في آيات وأحاديث الصفات ، أمروها كما جاءت ، أو أن تفسيرها هو تلاوتها ، لا يعني أكثر من مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث ، من غير فقه لذلك ؟ بمعنى أنهم لا يفهمون معنى لهذه النصوص ، وأخيرا : هل يرجع عدم تقسيم الصفات عند السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم الى أنهم لا يعرفون أن منها ما هو لازم لذاته تعالى ، ومنها ما يرجع الى أفعاله المتعلقة بقدرته ومشيئته ؟

والجواب :

أولا : المراد بالسلف : هم الصحابة ، والتابعون ، وتابعوا التابعين ، وأئمة الدين ، ممن شُهِد له بالامامة ، وعُرِف بعظم شأنه في الدين ، وتلقى الناس كلامهم خلفا عن سلف ، دون من رُمي ببدعة ، أو شهر بلقب غير مرضي مثل الخوارج ، والجهمية والروافض ، والقدرية ، والمرجئة ، والجبرية ، والمعتزلة ، والكرامية ونحو هؤلاء ممن قدموا آراءهم على نصوص الكتاب والسنة . فمثل هؤلاء لا يعدون من السلف، وانما السلف من سلمت أقوالهم من التحريف والتبديل وكانت موافقة لما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة.(١)

ثانيا : لا يعني تسمية هذه المرحلة ، بمرحلة الاثبات ، ان الاثبات ، قد توقف بعدها . ليس الأمر كذلك ، ولكن المقصود أن أصحاب هذه الفترة ، من الصحابة والتابعين لم يكن التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر معروفا عندهم ، فلم يعرف عنهم سوى الاثبات والايمان ، والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به

---

(١) لوامع الأنوار البهية ، وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية لمحمد بن احمد السفاريني جـ١ ص ٢٠ - أنظر أيضا : قواعد المنهج السلفي عند ابن تيمية للدكتور مصطفى حلمي ص ٣٥ .

رسوله (صلعم) . أمّا في المرحلة الثانية التي نشأ فيها النفي ، والتعطيل فقد اختلف الأمر ، اذ اختلفت الآراء ، وكثرت المذاهب ، ومع ذلك فقد بقيت طائفة على ما كان عليه الصحابة والتابعون من الاثبات ، ولا زال الاثبات مستمرا الى الآن ، والى أن تقوم الساعة ان شاء الله . وطائفة الاثبات المنزه عن التشبيه والتمثيل والتكييف ، هي الطائفة المنصورة التي لا يضيرها من خالفها وان كانوا كُثر مصداقا لقوله (صلعم) : لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ، حتى يأتي أمر الله ، وهم ظاهرون على الناس"(١).

فأئمة الدين يترون في كل زمان ومكان ، يدعون من ضل الى الهدى . ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين(٢) ... ومن أمثال أولئك الأئمة الأربعة ، الداعين الى التمسك بكتاب الله وسنة رسوله والتصديق بما جاء فيهما ، وكشيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ، وكالشيخ محمد ابن عبد الوهاب رحمهم الله جميعا ، وصدق رسول الله (صلعم) ان الله يبعث لهذه الأمة في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها "(٣).

ثالثا : للاجابة على من قال ان السلف رضي الله عنهم ، لا يقصدون أكثر من مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث المشتملة على الصفات ، خاصة ما يقال انها من المتشابه ، بمعنى أنهم لا يفهمون معنى لهذه النصوص ، نقول : ان هذه دعوى بلا دليل ، فقد تكلم السلف في معاني هذه الآيات والأحاديث ، والذى كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه ، هو تحديد كيفية الصفة التي تحدثت عنها الآيات والأحاديث ، لأن الكيفية أمر وراء تلك المعاني ، فهم يثبتون الصفات اثبات وجود

---

(١) صحيح البخارى للامام محمد بن اسماعيل البخارى ، جـ ٨ ص ١٤٩ ، ١٨٩ .
~~(٢)~~ والمسند للامام احمد بن محمد حنبل ، جـ ٤ ص ٩٩ .
(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد بن حنبل ـ ضمن شذرات البلاتين جـ ١ ص ٤
(٣) سنن أبي داود جـ٤ ص١٠٩

لا اثبات تكييف ، فمعنى قول الامام مالك رحمه الله : (الاستواء معلوم ، والكيف مجهول) ان الاستواء معلوم يعلم معناه ويفسر ، لكن كيفية ذلك الاستواء غير معلومة الا لله ، فالسلف انما ينفون علم الكيفية لا حقيقة الصفة (١) ، وسوف يأتي لذلك مزيد بيان ، عند الكلام عن المحكم والمتشابه ، والتأويل .

رابعا : ليس معنى عدم تقسيمهم للصفات ، الى صفات ذات ، وصفات فعل أنهم لا يعلمون ذلك ، لكن لم يكن ثمة ما يدعوهم الى هذا التقسيم ، فهم يؤمنون بجميع الصفات على حد سواء ، فلم يثبتوا بعض الصفات لكونها ثابتة بالعقل ، وينفوا ما عدا ذلك لكونه يؤدى الى التشبيه ، حتى يسلكوا مسلك المتكلمين في تفريعاتهم كما سنرى ذلك فيما بعد (٢) . يدل على معرفتهم بهذا التقسيم ما ذكره ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد والذى سنذكره بعد نهاية المبحث الثاني من هذا الفصل .

المبحث الثاني :

قواعد منهج السلف في الصفات :

بعد أن بينا مذهب السلف في الصفات بوجه عام ، وأجبنا على الأسئلة التي افترضنا أن تسأل ، وقبل الانتقال الى الفصل التالي . أحب أن أشير الى قواعد المنهج السلفي ، التي استخلصتها من استقراء أقوالهم المستنبطة من الكتاب ، والسنة ، وهذه القواعد هي :

أولا : اثبات الوجود ونفي العلم والكيفية :

أيقن السلف انه لا سبيل الى اليقين في المطالب الالهية ، الا من جهة

---

(١) أ) الحموية الكبرى لابن تيمية ص ١١٢ ، ١٢٤ ضمن النفائس .
ب) دقائق التفسير = جـ ١ ص ٥٤ .
جـ) مدارج السالكين لابن القيم جـ ٣ ص ٣٥٩ .

(٢) الصفات الخبرية بين الاثبات والتأويل . عثمان عبد الله الأثيوبي ص ٨ .

السمع ، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الالهية وصفاتها ، اذ أن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة ، أمر فوق مستوى العقل البشرى ، والله قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو . . . ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) . ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو ؟ ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل وهو آياته ، وآثار صفاته من الخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة وغير ذلك من آياته في كونه (١) .

ثانيا : القول في الصفات كالقول في الذات :

فان الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فاذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات ، لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه . فاذا كان القرآن قد جرى في حديثه عن وجود الله ، على أن المقصود هو اثبات وجوده لا اثبات كيفيته ، واذا كانت كل صفة تتبع موصوفها ، فيكون الكلام في الصفات مقصودا به اثبات وجود الصفة ، وليس اثبات كيفيتها (٢) . . . وهنا أمور : مسألة

أ) اثبات الصفة فلا تعامل بالنفي والانكار .

ب) لا يتعدى بها اسمها الذى سماها الله به بل يحترم الاسم كما يحترم الصفة فلا يعطل الصفة ولا يغير اسمها (٣) .

جـ) عدم تشبيهها بما للمخلوق فان الله ليس كمثله شيء ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله بخلقه ، يقول الأشعرى : فالله موجود ، والانسان موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما في حقيقة الوجود مشابهتهما ، اذ لو لزم مشابهتهما

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٠ ، ودقائق التفسير له ص ٥٥ — ٥٦ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٥ ص ٥٩ ، وانظر دقائق التفسير له جـ١ ص ٥٦ ، والتدمرية ص ١٥ .
(٣) مدارج السالكين لابن القيم جـ ٣ ص ٣٥٨ .

للزم مشابهة السواد والبياض لاتحادهما في حقيقة الوجود ، وقال : ان السلف قد أجمعوا على أن الله عز وجل غير مشبه لشيء من العالم ، وقد أرشد الله الى دليل ذلك بقوله عز وجل (ليس كمثله شيء) وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وانما كان ذلك كذلك لأنه تعالى لو كان مشبها لشيء من خلقه لاقتضى من الحدوث والحاجة الى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى أشبهه ، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه ، وقد قامت الدلائل على حدوث جميع الخلق واستحالة قدمه ، وليس كونه عز وجل غير مشبه لخلقه ينفي وجوده ، لأن طريق اثبات كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة أفعاله عليه دون مشاهدته (١) .

ومن هذا النص نعرف أمرين :

الأول : عدم مشابهة الله لخلقه ، وفيه رد على ما زعمته المشبهة .

الثاني : ابطال دليلهم على المشابهة ، بأن قالوا : لا يوجد إلاّ المحسوس المشاهد ، فاذا كان الله تعالى غير مشابه لخلقه لم يكن محسوسا ولا مشاهدا فلا يكون موجودا ، وحاصل ما يرد به عليهم : ان الدليل على وجوده تعالى ليس مشاهدته كالحال في المحسوسات ، بل الدليل على وجوده ما اهتدت اليه العقول ، من دلالة أفعاله عليه كخلقه السموات والأرض ، وسائر المخلوقات الدالة على وجوده سبحانه وتعالى .

كما أن فيه ردا على المعطلة النفاة فيما ظنوه من أن اثبات الصفات أو بعضها يؤدى الى التشبيه والتمثيل فلجأوا الى نفي الصفات التي وصف الله

---

(١) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر بباب الأبواب مصورة مخطوطة . بدار الكتب ، ونسخة بمركز البحث العلمي بجامعة ام القرى بمكة المكرمة .

بها نفسه ، ووصفه بها رسوله (صلعم) ، اذ لم يفهموا من تلك الصفات الا ما يليق بالمخلوق ، فنفوها ، ولم يعلموا أن ما يوصف به هو على ما يليق بجلاله ، وليس كما تصوروه من مماثلتها لصفات المخلوقين تعالى الله عن ذلك .

ثالثا : القول في بعض الصفات كالقول في بعض :

فما يلزم في بعضها يلزم في الآخر ، والمفرق بينها لا دليل معه ، بل تلزمه الزامات لا مخلص له منها .(١)

رابعا : الكتاب والسنة مصدر الاثبات والنفي :

القول في الصفات نفيا واثباتا يجب أن يتلقى من السمع ، فلا يجوز أن . . يعتمد في ذلك على النظر العقلي المجرد ، لأن ذلك يتعلق بأمور غيبية لا مجال للعقول في ادراكها كما تقدم ، بل يجب أن يكون العقل في هذه الأمور تابعا للوحي ، كما يجب أن يحترم العقل النصّ فلا يتلاعب به(٢) . ثم مما يجب أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، الا اذا تضمن اثباتا ، والا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، لأن النفي المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء . ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع ، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال .

ولهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لاثبات مدح كقوله (الله لا اله الا هو الحي القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم)(٣) فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم . ومن تدبر ذلك في

---

(١) التدمرية لابن تيمية ضمن النفائس ص١٥٤ ، ١٩٣ .

(٢) ابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ١٧ .

(٣) سورة البقرة آية : ٢٢٥ .

عامة ما وصف الله به نفسه من النفي ، وجد كل نفي لا يستلزم ثبوتا هو مما لم يصف الله به نفسه .(١)

خامسا : الأخذ بقياس الأولى في الاثبات والنفي :

وصف الله بالكمال لا بد فيه من اعتبارين :

١ - أن يكون هذا الكمال ممكنا في نفسه غير ممتنع .

٢ - أن لا يكون مشوبا بنقص بوجه من الوجوه ، والا يكون غيره يساويه في شيء من ذلك .

وقياس الأولى ، هو طريق اثبات الكمال لله ، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوى أفراده ، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال ، فالخالق أولى به ، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه ، ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من المشرع حتى لا نصفه بما قد يظن أنه كمال في حقه بالمقايسه على المخلوقين ، وهو ليس كمالا بالنسبة لله سبحانه ،(٢) ثم لا يكفي في الاثبات مجرد نفي التشبيه ، لأنه لو كان ذلك كافيا لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفي التشبيه ، كما وصفه بعضهم بالبكاء والحزن بل لا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له ، وبين ما ينفى عنه ، وبمعنى آخر لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله ، كما أنه لا بد من أمر يثبت له ما هو ثابت ، فيقال : كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه ، وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد ، وكلما نافى ذلك فالسمع ينفيه كما ينفي عنه المثل والكفء ، فان اثبات الشيء نفي لضده ولما يستلزم

---

(١) مجمل اعتقاد السلف لابن تيمية ج ٣ ص ٣٥ .

(٢) التدمرية لابن تيمية ضمن النفائس ص ٢٢ ، وانظر الدقائق له ج ١ ص ٥٨ .

ضده [١] ، كما أن نفي ما ينفى عنه سبحانه نفي متضمن للنفي والاثبات اذ مجـــرد النفي لا مدح فيه ولا كمال .

والقرآن قد راعى في الاثبات ، والنفي معنى الكمال ، والنقص ، ولم يـراع معاني الجسمية ، والتركيب ، والحركة ، والحيز ، والجهة ، التي تحدث عنهـا المتكلمون ، فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن ، وليس في وصفه بشيء منها ما يوجب شيئا من تلك المعاني ، المستحدثة في الدين ، فان تلك المعاني التي تحدث عنها المتكلمون ، مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشـهادة وهذا خطأ كبيرا [٢] ، وهنا طريقة أخرى شرعية عقلية في اثبات هذه المطالـب الدينية الهامة لا تقل أهمية في اثبات ما وصف الله به نفسه وهي : أنه لو لم يكـن موصوفا باحدى الصفتين المتقابلتين : للزم اتصافه بالأخرى ، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالسمع والبصـر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبكم ، وطرد ذلك أنه لولم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلا فيه ، فسلب احدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخـرى ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أولى .

وهذه الطريق غير قولنا ان هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق والخالـق أولى ، فان طريق اثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق اثباتها بنفي مـا يناقضهـا [٣] .

سادسا : طريقـة التنزيـه :

ينبغي أن تؤخذ من السمع ، لأنه سبحانه أعلم بنفسه ، وبما يجب لـه ، بعكس ما اذا حكمت العقول في ذلك فانها تضطرب وتختلف ، وليس أدل على ذلك

---

(١) التدمرية لابن تيمية ضمن النفائس ص ٥٤ — ٥٦ .
(٢) التدمرية لابن تيمية ص ٥٢ — ٥٣ ضمن النفائس ، ودقائق التفسير له جـ ١ ص ٥٩ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٨٨ وما بعدها .

من اختلاف المتكلمين ، اذ لو سألناهم عن السبب الذى من أجله تأولوا الصفات بما يؤدى الى نفيها ، نجد أن اجابة كل منهم تختلف عن الآخر ... فليس لهم قاعدة مستقرة فيما يحيله العقل ، بل منهم من يزعم أن العقل جوّز ، وأوجب ، ما يدعي الآخر أن العقل أحاله (١).

سابعا : تقديم الشرع على العقل :

وعندما رأى السلف ، أن المعقول لوحده لا يمكن التعويل عليه بمفرده في مسائل الصفات لأن العقول ليست شيئا واحدا بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس فيقتصر عليه ، بل فيها من الاختلاف والاضطراب ما هو معلوم . فالمعقول عند كل حزب ما هم عليه ، والمجهول عندهم ما خالفهم ، فكل فرقة من المعطلة تقول ان المعقول معها ، كان لا بد من الاعتماد على ضابط مانع ، وكان أرشد الوجوه وأهداها ، أن ترد المعقولات كلها الى الشرع لأنه في نفسه خبر الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع الى الكتاب والسنة ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، اذ لو ردوا الى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد الآ اختلافا واضطرابا ، وشكا وارتيابا . ولا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف الآ بكتاب منزل من السماء ، وما عُلِم بصريح العقل لا يُتَصَوَّر أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط . (٢)

يقول الامام ابن تيمية : وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت

---

(١) التدمرية لابن تيمية ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٤٧ ، ١٩٥ ، الرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٣٠٨ — ٣٠٩ قواعد المنهج السلفي للدكتور حلمي مراد ص ٣٥ وما بعدها ، مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٧٢ .

ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يُعلَم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع ، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات . . . ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال انه يخالفه ، اما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلا ، لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف اذا خالفه صريح المعقول ؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته (١) . . . . وبهذا تميز السلف عن غيرهم بأنهم يبدأون بالشرع ، ثم يُخضِعون العقل له (٢) ، وفي القرآن من الطرق العقلية التي يُستَدَلُّ بها في هذه المطالب الدينية الهامة ما يُغني . فقد بين القرآن ما يستدل به العقل ، ويرشد اليه ويثيبه عليه . كما ذكر الله ذلك في غير موضع . فانه سبحانه بين الآيات الدالة عليه وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك ما أرشد العباد اليه ودلهم عليه ، كما بين أيضا ما دل على نبوة أنبيائه وما دل على المعاد وامكانه فهذه المطالب هي شرعية من جهتين :

من جهة أن الشارع أخبر بها ، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها . والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية ، وهي عقلية من حيث أنها تعلم بالعقل أيضا وكثير من أهل الكلام يسمى هذه الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تعلم الا بالعقل فقط ، فان السمع هو مجرد أخبار الصادق ، وخبر الصادق الذي هو النبي (صلعم) لا يعلم صدقه الا بعد العلم بهذه الأصول العقلية ثم يتنازعون في الأصول التي تتوقف اثبات النبوة عليها . . ثم هم لا يقبلون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٤٧ .

(٢) قواعد المنهج السلفي للدكتور حلمي مراد ص ٣٦ .

الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم لظنهم أن العقل عارض السمع وهو أصله فيجب تقديمه . وظلال هؤلاء معلوم من وجوه :

١ - ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة وليس الأمر كذلك بل القرآن قد بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر فتكون هذه المطالب شرعية عقلية .

٢ - ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل ويكونون غالطين في ذلك فانه اذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات والمقصود هنا أن من صفات الله ما قد يعلم بالعقل كما يعلم أنه عالم وقادر وحي كما قد أرشد الى ذلك قوله (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) . وقد اتفق أئمة النظار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل (عند المحققين) انه حي عليم قدير مريد وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم . وكذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل كما أثبته بذلك الأئمة مثل احمد بن حنبل وغيره .

والخلاصة : ان القرآن قد بين الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية بما لا يوجد مثله عند المتكلمين ففيما جاء في القرآن والسنة غنية لنا في هذا الباب .(١)

ثامنا : الجمع بين التشبيه والتنزيه :

الحديث عن الصفات لا يكفي فيه مجرد نفي التشبيه ، أو مطلق الاثبات من غير تشبيه وذلك لأنه ما من شيئين الآ وبينهما قدر مشترك ، وقدر مميز ، فالنافي ان اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه ، قيل له : ان التشابه في الأسماء لا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٨٨ وما بعدها .

يعني التشابه في حقيقة المسميات ، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه والأخبار عن الغائب لا يفهم ان لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد ، مع العلم بالفارق المميز وان ما اخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد ، وحقيقته غير حقيقة ما نشاهده في الدنيا من ذلك ، كما في أخبار الجنة والنار ، فقد قال ابن عباس : " ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء ".(١)

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنزيه في آية واحدة حين قال : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه ، مع أنهم يسمعون ويبصرون ، وكذا في بقية الصفات لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذات ، والذاتان هنا مختلفان تماما فكذا صفاتهما .(٢)

تاسعا : ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه والتجسيم :

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالاثبات ، والله قد سمّى بعض عباده بما سمى به نفسه كالعلم ، والسمع ، والبصر ، والله موجود والعبد موجود ، وليس اثبات هذه الصفات لله يقتضي مشابهته لشيء من خلقه في أى منها ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة وما يثبت لله من صفات ليس من جنس ما يثبت للحوادث ، بل يثبت له ما يليق بذاته ، وبما يجب له من تنزيه ووحدانية ، والمنفي ليس هو التشابه في الأسماء انما المنفي هو التشابه في الحقائق، والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة الى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الاضافة والتخصيص ، فاذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله ، وقدرة الله ، فانها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، أما اذا استعملت مطلقة

---

(١) التدمرية لابن تيمية ص ٣٨ — ٣٩ ضمن النفائس .

(٢) دقائق التفسير الجامع لتفسيرات ابن تيمية ، الدكتور محمد السيد الجليند جـ١ص٦٢ .

عن الاضافة فينبغي أن يعلم أن المعنى المطلق ، معنى كلي لا وجود له الا في الأذهان ، ولا تحقق له في الخارج ، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان ، وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج [(١)] .

يقول ابن القيم : اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد ، كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والملك . . . الى أن قال : وقول أهل السنة أنها حقيقة فيهما ، وهو الصواب . واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما وللرب ما يليق به سبحانه ، وللعبد ما يليق به . فان الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات :

١ — اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى ، أو العبد .

٢ — الاعتبار الثاني : اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .

٣ — الاعتبار الثالث : اعتباره مضافا للعبد مقيدا به .

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته ، كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به وهذا كاسم السميع والذى يلزمه ادراك المسموعات والبصير الذى يلزمه رؤية المبصرات ، والعليم والقدير وسائر الأسماء . فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للمصوف بها ، فما لزم هذه الأسماء لذاتها فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه ، بل تثبت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم ، فمن نفاه عنه لاطلاقه على المخلوق أَلْحَدَ في أسمائه ، وجحد صفات كماله ، ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بجلاله

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٢٢ ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، الدكتور علي سامي النشار ص ٢٠٠ — ٢٢٦ ط/ دار المعارف سنة ١٩٦٧م — ابن تيمية لأبي زهره ص ٢٦٧ .

وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ، ودم التعطيل ، وهذا طريق أهل السنة ، وما لزم الصفة لا ضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله ، كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة الى الغذاء ، ونحو ذلك . . . وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه الى ما هو عال عليه ، وكونه محمولا به مفتقرا اليه محاطا به ، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى ، وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فانه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذى يلزمه القدم ، والوجوب والاحاطة بكل معلوم ، وقدرته وارادته وسائر صفاته ، فان ما يختص به منها لا يمكن اثباته للمخلوق فاذا أحطت بهذه القاعدة خبرا ، وعقلتها كما ينبغي ، خلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين آفة التعطيل ، وآفة التشبيه ، فانك اذا وفيت هذا المقام حقه من التصور أثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقة ، فخلصت من التعطيل ، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم فخلصت من التشبيه ، . . . (١) لأن الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة :

أمران لفظيان ، وأمران معنويان ، فاللفظيان ثبوتي وسلبي ، فالثبوتي أن يشتق للموصوف منها اسم ، والسلبي أن يمتنع الاشتقاق لغيره ، والمعنويان : ثبوتي وسلبي ، فالثبوتي أن يعود حكمها الى الموصوف ويخبر بها عنه ، والسلبي أن لا يعود حكمها الى غيره ، ولا يكون خبرا عنه . وهي قاعدة عظيمة في معرفة الأسماء والصفات . مثال ذلك صفة الكلام اذا قامت بمحل كان هو المتكلم دون من لم تقم به ، وأخبر عنه بها ، وعاد حكمها اليه دون غيره . . . فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به ، وسلبها عن غيره على عدم قيامها به ، وهذا هو أصل أهل السنة الذى ردوا به على المعتزلة والجهمية وهو من أصح الأصول طردا وعكسا (٢) .

---

(١) بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية جـ ١ ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢) نفس المصدر لابن قيم الجوزية حـ ١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

والخلاصـــة : أنه لا يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك الآ في الاسم فقط ، وهذا لا يقتضي مماثلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ، ولا مشابهته تعالى لخلقه ، لأن الصفة تتبع الموصوف فاذا كان الموصوف بها الله تعالى فلـه المثل الأعلى في ذلك لا يشركه أحد ، بل ولا يقاربه في صفات الكمال واذا كـان الموصوف بها العبد ، فانه يوصف بها على ما يليق به ، فالصفة تختلف باختـلاف الموصوف فاذا وصف بها الباري سبحانه فهي غير مخلوقة ، واذا وصف بها العبـد فهي مخلوقة ، واذا كان ذلك كذلك فان وصف الله تعالى بالصفات التي توصـف بها المخلوقات لا يقتضي التشبيه بحال ... واتفاقهما في الاسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد ، والاشتراك انما يكون في المعنى الذهني المطلق فقط لا في الواقع المقيد ، فصفات الله تعالـى وان اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين فان هذا لا يقتضي التشبيه ، لأن وصف الله بها وهو المنزه عن مشابهة الحوادث انما هو على ما يليق ويتفق مع ذاته العلية وكما لها المطلق (١) ، ولذلك فقد نزه نفسه سبحانه عن السند (الند) والنظير والمثل والسمي فقال : (ليس كمثله شيء) وقوله (هل تعلم له سميّا) وقوله (فلا تضربوا للـه الأمثال) وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وقوله (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتـم تعلمون) .

ودل العقل أيضا على نفي مماثلة صفات الله تعالى لصفات خلقه : اذ لا يصح أن توجد مماثلة : بينهما ، لأن الله قديم ، وما سواه حادث ، والله واجب الوجود ، وغير قابل للعدم ، وما سواه ممكن قابل للعدم ، مفتقر الى فاعل، مصنوع مربوب محدث ، فهو منزه عن النقص وعن مساواة شيء من الأشياء له في صفـات

---

(١) التدمرية ضمن النفائس ص١٠ - ١١ ، منهاج السنة جـ٢ ص١١٥ - ١١٦ ، تفسير سورة الاخلاص ص٧٦ - ٧٧ .

الكمال بل هذه المساواة هي من النقص أيضا ، وذلك لأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، فلو قدر أنه ماثل شيئا في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الشيء ، وكل ما سواه ممكن قابل للعدم بل معدوم مفتقر الى فاعل وهو مصنوع مربوب محدث ، فلو ماثل غيره في شيء من الأشياء ، للزم أن يكون هو والشيء الذى ماثله فيه ممكنا قابلا للعدم ، بل معدوما مفتقرا الى فاعل ، مصنوعا مربوبا محدثا ، وقد تبين أن كماله لازم لذاته لا يمكن أن يكون مفتقرا فيه الى غيره فضلا عن أن يكون ممكنا أو مصنوعا أو محدثا ، فلو قدر مماثلة غيره له في شيء من الأشياء للزم (لزم) كون الشيء الواحد موجودا معدوما ، ممكنا واجبا ، قديما محدثا ، وهذا جمع بين النقيضين[1] ...

عاشرا : ان الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ، ولا تحد بعدد فان الله تعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل كما في الحديث الصحيح " أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك[2] " فجعل أسماءه ثلاثة أقسام ، قسم سمى به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكته أو غيرهم ، ولم ينزل به كتابه ، وقسم أنزل به كتابه فتعرف به الى عباده ، وقسم استأثر به في علم الغيب فلم يطلع عليه أحدا من خلقه ، ولهذا قال استأثرت به أى انفردت بعلمه . وليس المراد انفراده بالتسمي به لأن هذا الانفراد ثابت في الأسماء التي أنزل بها كتابه ، ومن هذا قول النبي (صلعم) في حديث الشفاعة " فيفتح علي من محامده بما لا أحسنه الآن[3] " وتلك

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٣٥ ، التدمرية ص ٣٢ .
(٢) مسند الامام أحمد جـ ١ ص ٣٩١ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٣٦ من حديث الشفاعة ، صحيح مسلم جـ ١ ص ١٢٤ .

المحامد هي تفي بأسمائه وصفاته ومنه قوله (صلعم) "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"(١) ، وأما قوله (صلعم) ان لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة(٢) فالكلام جملة واحدة ، وقوله من أحصاها دخل الجنة ، صفة لا خبر مستقل ، والمعنى له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة ، وهذا لا ينفي أن يكون له أسماء غيرها ، وهذا كما تقول لفلان مائة مملوك قد أعدهم للجهاد ، فلا ينفي هذا أن يكون له مماليك سواهم معدون لغير الجهاد ، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء(٣) . ولذلك فانه يجب أن يثبت لله كل الصفات الواردة في الكتاب والسنة ، وأن لا تحكم العقول في حصرها كما فعل الأشاعرة في صفات المعاني . يقول ابن تيمية : ان حصر الصفات في ثمانية وان كان يقول به بعض المثبتين من الأشعرية ونحوهم ، فالصواب عند جماهير المثبتة وأئمة الأشعرية ان الصفات لا تنحصر في ثمانية بل لا يحصرها العباد في عدد معين(٤) ، ولذلك كان السلف يثبتون لله كل ما أثبته لنفسه ، أو اثبته له رسوله (صلعم) من أسماء وصفات بدون تحديد في عدد معين(٥) فهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، اثبات بلا تمثيل ، وتنزيه بلا تعطيل . فقولهم في الصفات مبني على أصلين :

الأول : ان الله منزه عن صفات النقص مطلقا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك .

الثاني : انه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من

---

(١) مسند أحمد جـ١ ص ٩٦ ، ١١٨ ، ١٥٠ — صحيح مسلم جـ ٢ ص ١٨٥ .

(٢) صحيح البخارى كتاب التوحيد جـ ٨ ص ١٦٩ ، ومسند الامام احمد جـ ٣ ص ٢٥٨ .

(٣) بدائع الفوائد لابن القيم جـ ١ ص ١٨٨ .

(٤) منهاج السنة جـ ٢ ص ٣٩٦ .

(٥) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٣٥ ، والرسالة التدمرية ص ٢٤ — ٢٨ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٥ .

الصفات ، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات ....[١]

هذا وقد بين ابن القيم رحمه الله في كتابه العظيم بدائع الفوائد[٢] فائدة جليلة فيما يجرى صفة أو خبرا على الرب تبارك وتعالى وانها أقسام . ولأهمية ما ذكره في تلك الفائدة رأيت أن أتحف هذا البحث المتواضع ببعض ما ذكره فيها لأنه من تمام قواعد منهج السلف رحمهم الله ، وقد استحسنت أن يكون ذكر ذلك في هامش الرسالة .

---

(١) بدائع الفوائد جـ ٢ ص ١٨٠ — ١٩٢ .

(٢) يقول ابن القيم رحمه الله : فائدة جليلة :
ما يجرى صفة أو خبرا على الرب تبارك وتعالى أقسام :
أحدها : ما يرجع الى نفس الذات كقولك : ذات وموجود وشيء .
الثاني : ما يرجع الى صفات معنوية ، كالعليم والقدير والسميع .
الثالث : ما يرجع الى أفعاله ، نحو الخالق والرازق .
الرابع : ما يرجع الى التنزيه المحض ، ولا بد من تضمنه ثبوتا ، اذ لا كمال في العدم ~~في العدم~~ المحض ، كالقدوس والسلام .
الخامس : ولم يذكره أكثر الناس وهو الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة . لا تختص بصفة معينة ، بل هو دال على معناه لا على معنى مفرد ، نحو المجيد العظيم الصمد ، فان المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ، ولفظه يدل على هذا فانه موضوع للسعة والكثرة والزيادة فمنه استمجد المرخ والعفار ، وأمجد الناقة علفا ، ومنه (ذو العرش المجيد) صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه ...
فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال ، وكذلك الصمد ، قال ابن عباس : هو السيد الذى كمل في سؤدده ، وقال ابن وائل : هو السيد الذى انتهى سؤدده وقال عكرمة : الذى ليس فوقه أحد وكذلك قال الزجاج : الذى ينتهي اليه السؤدد فقد صمد له كل شيء وقال ابن الأنبارى : لا خلاف بين أهل العلم ان الصمد الذى ليس فوقه أحد ، الذى يصمد اليه الناس في حوائجهم وأمورهم ، واشتقاقه يدل على هذا ، فانه من الجمع والقصد ، الذى اجتمع القصد نحوه ، واجتمعت فيه صفات السؤدد ، وهذا أصله في اللغة كما قال :
ألا بكر الناعي بخير بني أسد   بعمرو بن يربوع وبالسيد الصمد
والعرب تسمي أشرافها بالصمد لاجتماع قصد القاصدين اليه ، واجتماع

صفات السيادة فيه .

السادس : صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر ، وذلك قدر زائد على مفرديهما ، نحو الغني الحميد ، والعفو القدير ، الحميد المجيد ، وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن ، فان الغنى صفة كمال والحمد كذلك ، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه ، وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما ، وكذلك العفو القدير والحميد المجيد ، والعزيز الحكيم ، فتأمله فانه من أشرف المعارف .

وأما صفات السلب المحض فلا تدخل في أوصافه تعالى ، الا أن تكون متضمنة لثبوت كالأحد المتضمن لانفراده بالربوبية والالهية ، والسلام المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله ، وكذلك الأخبار عنه بالسلوب هو لتضمنها ثبوتا كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) فانه متضمن لكمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى (وما مسنا من لغوب) متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة) متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله : (لم يلد ولم يولد) متضمن لكمال صمديته وغناه ، وكذلك قوله (ولم يكن له كفوا أحد) متضمن لتفرده ، بكماله وانه لا نظير له ، وكذلك قوله (لا تدركه الأبصار) متضمن لعظمته وانه جل عن أن يدرك بحيث يحاط به ، وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب ويجب أن يعلم هنا أمور :

أحدها : أن ما يدخل في باب الاخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته كالشيء والموجود ، والقائم بنفسه ، فانه يخبر به عنه ، ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا .

الثاني : ان الصفة اذا كانت منقسمة الى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه ، بل يطلق عليه منها كمالها ، وهذا كالمريد والفاعل والصانع فان هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه ، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الاطلاق ، بل هو الفعال لما يريد ، فان الارادة والفعل ، والصنع منقسمة ، ولهذا انما اطلق على نفسه من ذلك اكمله فعلا وخبرا .

الثالث : انه لا يلزم من الأخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق ، كما غلط بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل الفاتن الماكر ، تعالى الله عن قوله ، فان هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه وتعالى منها الا أفعال مخصوصة معينة ، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة والله أعلم .

الرابع : ان أسماء الحسنى هي أعلام وأوصاف ، والوصف بها لا ينافي العلمية بخلاف أوصاف العباد ، فانها تنافي علميتهم ، لأن أوصافهم مشتركة ، فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى .

الخامس : ان الاسم من أسمائه له دلالات ، دلالة على الذات والصفة بالمطابقة ، ودلالة على أحدهما ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم .

السادس : ان أسماء الحسنى لها اعتباران : اعتبار من حيث الذات ، واعتبار من حيث الصفات ، فهي بالاعتبار الأول مترادفة ، وبالاعتبار الثاني متباينة .

السابع : ان ما يطلق عليه في باب الاسماء والصفات توقيفي ، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيا كالقديم والشيء ، والموجود والقائم بنفسه . فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه هل هي توقيفية ، او يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع .

الثامن : ان الاسم اذا اطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلا ومصدرا نحو : السميع البصير القدير ، ويطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو : (قد سمع الله) و (قدرنا فنعم القادرون) هذا ان كان الفعل متعديا . فان كان لازما لم يخبر عنه به نحو الحي بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل فلا يقال : حيي .

التاسع : ان أفعال الرب تبارك وتعالى صادرة عن أسمائه وصفاته ، واسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم ، فالرب تبارك وتعالى فعاله عن كماله ، والمخلوق كماله عن فعاله ، فاشتقت له الأسماء بعد أن كمل بالفعل ، فالرب لم يزل كاملا فحصلت أفعاله عن كماله ، لأنه كامل بذاته وصفاته فأفعاله صادرة عن كماله ، كمل ففعل ، والمخلوق فعل فكمل الكمال اللائق به .

العاشر : احصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم ، فان المعلومات سواه اما أن تكون خلقا له تعالى ، أو أمرا ، اما علم بما كوّنه أو علم بما شرعه ، ومصدر الخلق والأمر عن أسمائه الحسنى ، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضي بمقتضيه ، فالأمر كله

مصدره عن أسمائه الحسنى ، وهذا كله حسن لا يخرج عن مصالح العباد ، والرأفة والرحمة بهم والاحسان اليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه ، فأمره كله مصلحة وحكمة ورحمة ولطف واحسان اذ مصدره أسماؤه الحسنى ، فلا تفاوت في خلقه ولا عبث ، ولم يخلق خلقه باطلا ولا سدى ولا عبثا ، وكما أن كل موجود سواه فبإيجاده ، فوجود من سواه تابع لوجوده ، تبع المفعول المخلوق لخالقه ، فكذلك العلم بها اصل للعلم بكل ما سواه ، فالعلم بأسمائه واحصاؤها اصل لسائر العلوم ، فمن احصى أسماءه كما ينبغي للمخلوق أحصى جميع العلوم ، اذ احصاء أسمائه أصل لاحصاء كل معلوم ، لأن المعلومات هي من مقتضاها ومرتبطة بها ، وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى ، ولهذا لا تجد فيها خللا ولا تفاوتا لأن الخلل الواقع فيما يأمر به العبد أو يفعله اما أن يكون لجهله به أو لعدم حكمته ، واما الرب تعالى فهو العليم الحكيم فلا يلحق فعله ولا أمره خلل ولا تفاوت ولا تناقض .

الحادي عشر: ان اسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلا وقد تقدم ان من أسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل نحو الخالق والرازق والمحي والمميت ، وهذا يدل على أن أفعاله كلها خيرات محض لا شر فيها ، لأنه لو فعل الشر لا شتق له منه اسم ، ولم تكن اسماؤه كلها حسنى . وهذا باطل ، فالشر ليس اليه ، فكما لا يدخل في صفاته ولا يلحق ذاته لا يدخل في أفعاله فالشر ليس اليه لا يضاف اليه فعلا ولا وصفا ، وانما يدخل في مفعولاته .

وفرق بين الفعل والمفعول ، فالشر قائم بمفعوله المباين له لا بفعله الذى هو فعله ، فتأمل هذا فانه خفي على كثير من المتكلمين ، وزلت فيه أقدام ، وضلت فيه أفهام ، وهدى الله اهل الحق لما اختلفوا فيه باذنه ، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

الثاني عشر : في بيان مراتب احصاء اسمائه التي من احصاها دخل الجنة ، وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح

المرتبة الأولى : احصاء الفاظها وعددها .

المرتبة الثانية : فهم معانيها ومدلولها .

المرتبة الثالثة : دعاؤه بها كما قال تعالى : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وهو مرتبتان :
احداهما : دعاء ثناء وعبادة .
والثاني : دعاء طلب ومسألة . فلا يثنى عليه الا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى،وكذلك لا يسأل الا بها فلا يقال يا موجود ، أو يا شيء ، أو يا ذات اغفر لي وارحمني،بل يسأل في كل مطلوب باسم يكون مقتضيا لذلك المطلوب ، فيكون السائل متوسلا اليه بذلك الاسم ، ومن تأمل أدعية الرسل ولا سيما خاتمهم وامامهم وجدها مطابقة لهذا ، وهذه العبارة أولى من عبارة من قال : يتخلق بأسماء الله ، فانها ليست بعبارة سديدة وهي منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالاله على قدر الطاقة ، واحسن منها عبارة ابي الحكم بن برهان : وهي التعبد ، وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهي الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال فمراتبها أربعة ، أشدها انكارا عبارة الفلاسفة وهي التشبه ، واحسن منها عبارة من قال : التخلق ، واحسن منها عبارة من قال : التعبد واحسن من الجميع الدعاء وهي لفظ القرآن .

السابع عشر : ان اسماءه تعالى منها ما يطلق عليه مفردا ومقترنا بغيره وهو غالب الأسماء ، فالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم وهذا يسوغ ان يدعى به مفردا ومقترنا بغيره ، فتقول يا عزيز يا حليم يا غفور يا رحيم ، وان يفرد كل اسم ، وكذلك في الثناء عليه والخبر عنه بما يسوغ لك الافراد والجمع ، ومنها ما لا يطلق عليه بمفرده بل مقرونا بمقابله كالمانع والضار والمنتقم ، فلا يجوز ان يفرد هذا عن مقابله ، فانه مقرون بالمعطى والنافع والعفو ، فهو المعطى المانع ، الضار النافع ، المنتقم العفو ، المعز المذل . لأن الكمال في اقتران كل اسم من هذه بما يقابله ، لأنه يراد به انه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم عطاء ومنعا ، ونفعا وضرا وعفوا وانتقاما ، واما ان يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والاضرار فلا يسوغ ، فهذه الأسماء المزدوجة تجرى الاسماء منها مجرى الاسم الواحد الذى يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض ، فهي وان تعددت جارية مجرى

الاسم الواحد ، ولذلك لم تجئ مفردة ولم تطلق عليه الا مقترنة فاعلمه .
فلو قلت : يا مذل يا ضاريا مانع وأخبرت بذلك لم تكن مثنيا عليه ولا حامدا له حتى تذكر مقابلها .

الثامن عشر : ان الصفات ثلاثة أنواع : صفات كمال ، وصفات نقص ، وصفات لا تقتضي كمالا ولا نقصا ، وان كانت القسمة التقديرية تقتضي قسما رابعا وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين ، والرب تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة ، وموصوف بالقسم الأول ، وصفاته كلها صفات كمال محض فهو موصوف من الصفات باكملها ، وله من الكمال اكمله وهكذا اسماؤه الدالة على صفاته هي احسن الأسماء واكملها ، فليس في الاسماء احسن منها ، ولا يقوم غيرها مقامها ، ولا يؤدى معناها ، وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيرا بمرادف محض ، بل هو على سبيل التقريب والتفهيم . واذا عرفت هذا فله من كل صفة كمال احسن اسم واكمله وأتمه معنى ، وأبعده وأنزهه عن شائبه عيب أو نقص ، فله من صفة الادراكات : العليم الخبير ، دون العاقل الفقيه والسميع البصير دون السامع والباصر والناظر ، ومن صفات الاحسان البر الرحيم الودود دون الرفيق والشفوق ونحوهما ، وكذلك العلي العظيم دون الرفيع الشريف ، وكذلك الكريم دون السخي ، والخالق البارئ المصور دون الفاعل الصانع المشكل والغفور العفو دون الصفوح الساتر ، وكذلك سائر أسمائه تعالى يجرى على نفسه منها اكملها واحسنها وما لا يقوم غيره مقامه ، فتأمل ذلك فأسماؤه أحسن الأسماء ، كما ان صفاته اكمل الصفات ، فلا تعدل عما سمى به نفسه الى غيره كما لا تتجاوز ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله الى ما وصفه به المبطلون والمعطلون

التاسع عشر : ان من اسمائه الحسنى ما يكون دالا على عدة صفات ، ويكون ذلك الاسم متناولا لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه كاسمه العظيم والمجيد والصمد كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره : الصمد : السيد الذى قد كمل في سؤدده والشريف الذى قد كمل في شرفه ، والعظيم الذى قد كمل في عظمته ، والحليم الذى قد كمل في حلمه والعليم الذى قد كمل في علمه ، والحكيم الذى قد كمل في حكمته ، وهو الذى قد كمل في أنواع شرفه ،

وسؤدده وهو الله سبحانه . هذه صفته لا تنبغي الا له ليس له كفوا أحد ، وليس كمثله شيء ، سبحان اللـــه الواحد القهار . هذا لفظه وهذا مما خفي على كثـير ممن تعاطى الكلام في تفسير الأسماء الحسنى ، ففسر الاسم بدون معناه ، ونقصه من حيث لا يعلم ، فمـن لم يحط بهذا علما بخس الاسم الأعظم حقه وهضمـــه معناه فتدبره . أ هـ

هذا ما احببت الاشارة اليه مما ذكره ابن القيم رحمه الله في تلك القاعدة الجليلة العظيمة أسأل اللـــه أن ينفع بذلك .

(الفصـــل الثانـــــي)

المرحلـة الثانيـــــة :

مرحلـة الالحـاد في أســماء اللــه وصفاتــه

المبحـــث الأول : ما نعني بالالحاد في أسماء الله وصفاته

نعني بالالحاد في أسماء الله ، وصفاته : العدول بها ، وبحقائقها ومعانيهـا عن الحق الثابت لها ، وهو مأخوذ عن الميل ، كما يدل عليه مادة (ل ح د) ، قـال أبو عبيدة : لَحَدْتُ له وأَلْحَدْتُ له ، ولَحَدَ إلى الشيء ، والْتَحَدَ : مال ولحد في الدين يلحد ، وألحد : مال وعدل وقيل : لحد : مال ، وجار[1] ، والمُلْحِدُ : العـادل ، ولذلك سمي اللّحد ، وهو الشق الذى يكون في جانب القبر : لحدا لأنه قد أميل عـن الوسط[2] . ومنه المُلحِد في الدين : المائل عن الحق الى الباطل ، قال ابن السكيت : الملحد : المائل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه ومنه المُلْتَحد : تقول العرب : التحد فلان الى فلان : اذا عدل اليه . وقال تعالى (ولن تجد من دونه ملتحدا) أى مـن تعدل ، وتهرب اليه . أى تميل اليه دون غيره[4] . واذ بان لنا معنى الالحاد فـي اللغة ، فقد قُسّم الالحاد في أسماء الله وصفاته الى أنواع :

الأول : ان تسمى الأصنام بها ، كتسمية الجاهلين : اللات من الالهية ، والعـزى مـن العزيز ، وتسميتهم : الصنم الها ، وهذا الحاد حقيقة : فقد عدلوا بأسمائـه الى أوثانهم .

الثاني : تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبا ، وتسمية الفلاسفة له : موجبـا

---

(١) لسان العرب : لابن منظور جـ٤ ص ٣٩٣ ، القاموس المحيط : للفيروز أبادى جـ ١ ص ٣٤٧ .

(٢) ، (٣) نفس المصدر لابن منظور جـ ٤ ص ٣٩٣ .

(٤) بدائع الفوائد لابن القيم جـ ١ ص ١٩١

بذاته ، أو علة فاعلة بالطبع ، ونحو ذلك ، .

الثالث: وصفه تعالى بما يتقدس عنه من النقائص كقول اليهود : انه فقير . أو انه استراح بعد أن خلق خلقه ، وقولهم يد الله مغلولة .

الرابع: تعطيل الأسماء عن معانيها ، وجحد حقائقها ، كقول من يقول من الجهمية : انها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ، ولا معاني تقوم به سبحانه ، وهذا من أعظم الالحاد .

الخامس: تشبيه صفات الله تعالى بصفات خلقه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .(١)

والذى يهمنا من هذه الأنواع : النوعين الأخيرين (الرابع ـ الخامس) فهما للذان نشآ بعد تلك الفترة النقية الصافية ـ فترة نزول الوحي ، ومن بعدها عصر الصحابة والتابعين ، وأئمة المسلمين المتبعين . . ـ ولا شك أن لكليهما أصل أخذ عنه فأصول الجهمية مأخوذة عن اليهود والمشركين ، وضلال الصابئين ، فان أول من حفظ عنه أنه جحد صفات الله في الاسلام : هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان(٢) وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية اليه ، وقد قيل : ان الجعد أخذ مقالته عن ابان بن سمعان ، وأخذها ابان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودى الساحر الذى سحر النبي (صلعم) وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حران ، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة . وكانت الصابئة ـ الآ قليل منهم ـ اذ ذاك على الشرك وعلماؤهم هم الفلاسفة ومذهب النفاة منهم في الرب : أنه ليس له الآ

---

(١) بدائع الفوائد : لابن القيم جـ ١ ص ١٩١ ـ ١٩٢ وسيأتي في الباب الثاني . . . الأقسام الممكنة في الصفات كما ذكرها العلماء المحققون .

(٢) ابو محرز الجهم بن صفوان الراسبي مولى بني راسب قال عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ رقم (١٥٨٤) الضال المبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئا ولكنه زرع شرا عظيما . ويقول في ميزان الاعتدال رقم (١٤٨٢) عن شيخه الجعد بن درهم عداده في التابعين مبتدع ضال . . . مات الجهم قتيلا سنة ١٢٨ هـ علي يد سلم بن احوز وكذلك الجعد ضحى به خالد ابن عبد الله القسرى سنة ١٢٤ هـ ويروى عنه ان الجعد كان يتردد الى وهب ابن منبه يسأله عن الصفات .

صفات سلبية ، أو اضافية ، أو مركبة منهما ، فيكون الجعد قد أخذ ذلك عن الصابئة الفلاسفة .

كذلك الفلاسفة المسلمون أخذوا فلسفتهم عن أولئك ، فان أبا نصر الفارابي دخل حران ، وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته .(١)

أما الجهم فالى جانب كونه أخذ مقالته عن الجعد المذكور ، فقد تغذى بذلك من مصدر آخر ، هو البوذية والسمنية ، فقد حكى الامام احمد وغيره ذلك .(٢) فهذه أسانيد الجهمية ترجع الى اليهود والصابئين ، والمشركين ، والفلاسفة الضالين ، أمّا من الصابئين ، وامّا من المشركين ، وهي كما ترى : عناصر دخيلة على الاسلام .

كذلك الجهم نفسه تدور حوله الشكوك ، فلقد كان كاتبا للحارث بن سريج الذي قال عنه ابن كثير : في سنة ١٢٨هـ كان مقتل الحارث بن سريج ، وكان سبب ذلك : أن يزيد بن الوليد الناقص ، كان قد كتب اليه كتاب أمان ، حتى خرج من بلاد الترك ، وصار الى المسلمين ورجع عن موالاة المشركين ، الى نصرة الاسلام وأهله ،(٣) واذا فالحارث بن سريج لم يكن سليم العقيدة ، كان يوالي المشركين ، ويستنصر بهم على أهل الاسلام ، والجهم لم يكن كاتبا للحارث فحسب ، بل كان يقرأ على الناس كتابا في فضل الحارث ، ومعنى ذلك أنه كان داعية له ، ورجل هذا شأنه ، لا بد أن يكون صادرا في مقالته عن فساد طوية وسوء دخلة وهذا يفسر لنا العبارة التي يقولها المقريزي عنه " فأورد على أهل الاسلام شكوكا أثرت في الملة الاسلامية آثارا قبيحة تولد عنها بلاء كبير(٤) وكيف لا يكون فاسد الطوية سيئ الدخلة ، وقد ذكر الامام احمد وغيره : انه لما ناظر السمنية ، تحير ،

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠ — ٢٢ .

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف لعلي سامي النشار ص ٦٥ — ٦٨ .

(٣) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٠ ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٤) خطط المقريزي : للمقريزي جـ ٤ ص ١٨٢ .

فلم يدر من بعيد أربعين يوما ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ...[1]

ويمكن القول بأن الجهم : هو أول من قال بوحدة الوجود في تاريخ الاسلام وذلك أنه حينما سئل عن الله قال : (هو هذا الهواء مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء)[2] . ولما انتشرت مقالة الجهمية ومذهبها في التعطيل ، وانكار الصفات والقول بخلق القرآن : نشأ التأويل الذى اعتبر أصل الفتنة في تعطيل النصوص والتجاوز بها عن معانيها التي وضعت لها لغة وشرعا ، الى معاني وآراء مدخولة تتحملها الباطنية والغنوصية ، ومن اليهما ممن يرمون الى هدم الشريعة ، واضلال معتقديها .

وبهذا يتبين أمران :

الأول : ان الجهمية أول من عارض الكتاب والسنة بآرائهم ، وقد كان ظهورهم في آخر عصر التابعين بعد عمر بن عبد العزيز في أوائل المائة الثانية في دولة بني أمية ، ولقد اتفقت كلمة علماء الاسلام على أن الجعد بن درهم : هو أول من عارض الكتاب والسنة بآرائه فأنكر صفات الله ، ثم أخذ مقالته الجهم بن صفوان الذى نسب المذهب اليه وهما يهدفان من ذلك الى نفي جميع الصفات ، وأنها لا تقوم به سبحانه . ومقالة التأويل هذه مشهورة لا تكاد تخفى على أحد ، فلقد نص العلماء والمؤرخون عليها وبينوا عن الجعد ما تقدم .[3]

وسبب نسبة المذهب الى الجهم دون الجعد هو : لأنه الذى دافع عنه ، ودعا اليه ، وأرسل الدعاة لنشر مذهبه[4] .

الثاني : ان القول بانكار الصفات ليس الا رأيا فلسفيا ، تسرب الى المسلمين عن طريق أناس

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للامام أحمد : ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ ، وانظر مقدمة عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ص ٢٠ .
(٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ ١ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ومقدمة كتاب نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٨ ، ٩ ط ١٣٩١هـ .
(٤) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية جـ ١ ص ٢٧٧ ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠ .

مدسوسين يتوقون الى افساد عقيدة المسلمين الصحيحة . يدل على ذلك : أن معبد الجهني (١) : وهو أول من تكلم في القدر في الاسلام قد أخذ مقالته عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه وقيل اسمه سوسن ، ويعرف بالأسوارى كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر .

وانتحله من بعده عمرو بن عبيد (٢) .

وقد ابتدأت آراء الجهمية في القرن الثاني للهجرة تنتشر ، ويهمنا منها ما يتعلق بموضوع الصفات .

وأحب أن أبين أن بعض المحققين قد ذكروا أن الجهمية تنقسم الى ثلاث درجات :

الدرجة الأولى : غالية الجهمية ، الذين ينفون الأسماء ، والصفات . وهذه هي الجهمية الأولى .

الدرجة الثانية : هو تجهم المعتزلة ونحوهم : الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة ، لكن ينفون صفاته ، وهم أيضا لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة ، بل يجعلون كثيرا منها على المجاز ، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون .

---

(١) معبد الجهني هذا قد اختلف في اسم أبيه وجده فيقال هو : سعيد بن عبد الله ابن حكيم ، أو ابن عكيم أو ابن عليم ، ويقال معبد بن عبيد الله بن عويمر ، أو ابن عويم ، ويقال معبد بن خالد ، ويقع اسم معلمه النصراني في بعض الأصول : سويس ويقال : سنسويه .
انظر تاريخ الاسلام للذهبي ٣/٣٠
تهذيب التهذيب ١٠/٢٢٦
اختلفوا في موته فقيل صلبه عبد الملك بن مروان ، وقيل خرج مع ابن الأشعث فأخذه الحجاج فعذبه بأنواع العذاب ، ثم قتله ، وأرخوا موته في سنة ٨٠هـ ويقال بعدها . راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ ٥ ص ٣٥٠ ط ١٩٦٦م .

(٢) الخطط المقريزية للمقريزى جـ ٤ ص ١٨١ .

الدرجة الثالثة : هم الصفاتية المثبتون لبعض الصفات المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة ، لكن يردون طائفة من أسمائه ، وصفاته الخبرية ، وغير الخبرية ويتأولونها ، كما تأول الأولون صفاته كلها[1] ... وهذا يعني أن كل من كان عنده شيء من التعطيل فهو جهمي بحسب ما فيه من ذلك .

فأما الدرجة الأولى نفاة الأسماء والصفات فتتلخص أقوالهم فيما يلي :

١ — نفي الصفات بأجمعها ، وأنه لا يجوز ان يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، ما عدا كونه قادرا ، فاعلا ، خالقا[2] فقد وصف الله بها ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة ، والفعل ، والخلق ، بل هذه الأوصاف مختصة به وحده .

٢ — ومنها : اثبات علوم حادثة للبارى تعالى لا في محل ، وقال لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، كذلك قال : بحدوث كلام الله تعالى ، كما قالته القدرية .[3]

٣ — قال الجهم : لا أقول ان الله شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء .[4]

٤ — نفي علو الله ، ومباينته لخلقه ، وقال بالقرب الذاتي ، وأنه تعالى مع كل أحد ذاتا[5] ، يقول الامام احمد : ان الجهمية اذا سئلوا عن قول الله تعالى (ليس

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٣ — ٥٥ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٨٦ ، والفرق بين الفِرَق للبغدادى ص ٢١١ ، وزاد البغدادى بأن الجهم وصف الله بأنه موجد ، ومحي ، ومميت (ص ٢١٢) لكن ابن تيمية رحمه الله قال : انما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه . منهاج السنة جـ١ ص ٢٢٢ ، التبصير في الدين : للاسفرائيني ص ٦٢ طبع عزت العطار .

(٣) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ١ ص ٣٣٨ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١١ ، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٦ .

(٤) المصادر السابقة ، وانظر الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٦٧ .

(٥) تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي ص ١٩ ، .

كمثله شيء) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع كما هو على العرش ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يتكلم ، ولا ينظر اليه أحد في الدنيا والآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ، ولا يفعل ، ولا له غاية ، ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وعلم كله ، وسمع كله ، وبصر كله ، وقدرة كله ، ونور كله ، ولا يكون فيه شيئان ، ولا يوصف بوصفين ، وليس له أعلى ولا أسفل ...(١)

٥ - نفت الجهمية أن يرى البارئ سبحانه في الدنيا والآخرة .(٢)

٦ - نفت الجهمية بالاضافة الى الصفات الأسماء ، وان سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا : هو مجاز . وقد وصف العلماء حقيقة قولهم : أنهم لا يثبتون شيئا .

وقال الامام ابن القيم : اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله تعالى وعلى العباد فقالت طائفة من المتكلمين : هي حقيقة في العبد ، مجاز في الرب ، قال : وهذا قول غلاة الجهمية ، وهو أخبث الأقوال ، وأشدها فسادا ...(٣)

ولم تلبث آراء الجهمية هذه أن انتشرت في المائة الثالثة ، وتولى اذاعتها ، والدعاية لها والكتابة فيها بشر المريسي (+ ٢١٨) وهو فقيه متكلم ، ينسب أحيانا الى المرجئة ، وينسب الى الجهمية أحيانا أخرى .

الدرجة الثانية : المعتزلة : هذه الفرقة من أعظم الفرق ، وأكثرها تابعا ، فان شيعة العراق على الاطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الأقطار الهندية ، والشامية والبلاد الفارسية ، ومثلهم الزيدية ، فانهم على مذهب المعتزلة في الأصول . كما قاله المقبلي في العلم الشامخ(٤)

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٦٧ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) بدائع الفوائد لابن القيم جـ ١ ص ١٨٦ ، ومنهاج السنة لابن تيمية جـ٢ ص ٤٦٧ .
(٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٥٩ ، ويقول ابن تيمية ان متأخرى الامامية كان عمدتهم في العقليات على المعتزلة ، ووافقوهم في مسائل الصفات والقدر، وشاركوهم القول بالعدل والتوحيد .. منهاج السنة جـ ١ ص ٤٥ .

ولقد نشأ مذهب المعتزلة في نفس القرن الذى نشأ فيه مذهب الجهمية ، في نفس دولة بني أمية ، وأخذ المعتزلة عن الجهمية : القول بنفي الرؤية والصفات ، وخلق الكلام ووافقتها عليها وقد انتشرت مقالة الجهمية بواسطة كبار المعتزلة ، لأن بشر المريس فيما قيل : قد أخذ عقيدة التعطيل من نفس جهم بن صفوان ، ثم أخذ عنه أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة في عهد المعتصم [(١)] ، الذى هو المحرك لفتنة القول بخلق القرآن والتي عذب فيها علماء الاسلام ، ومن هؤلاء انتقلت فكرة تعطيل الصفات الى المعتزلة [(٢)].

لكن الراجح : أن بشرا لم يدرك الجهم بن صفوان ، انما أخذ مقالته ، واحتج لها ودعا اليها [(٣)] ، ذلك أن الجهم قتل سنة ١٢٨ هـ على يد سلم بن أحوز ، وبشر المريس توفي سنة ٢١٨ هـ أو ٢١٩ هـ على خلاف في ذلك ، أما كون بشرا كان أحد الداعين لمقالة الجهمية فهذا ثابت لا شك فيه ، يقول ابن تيمية : ولما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريس ، وذويه ، ....

ثم قال : وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدى الناس مثل أكثر التأويلات التي توجد في كلام أبي علي الجبائي ، وعبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، وأبي الحسين البصرى وغيرهم هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه . كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذى صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمن البخارى ، فانه حكى هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي ثم ردها [(٤)].

وعلى ذلك فمذهب المعتزلة هو في الحقيقة : امتداد للجهمية مع بعض التهذيب والتحوير ، والتخلص من بعض شناعاتها ، والله أعلم .

وهذا لا يمنع من أن يكون لكل منها فروع واختيارات ، فلقد نص ابن تيمية : أن

---

(١) الصفات الخبرية بين الاثبات والتأويل ، عثمان بن عبد الله آدم ص ١٧ ، ويعزو — ذلك الى ابن تيمية رحمه الله .

(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٦٠ .

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي .

(٤) مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٢٢ — ٢٣ .

المعتزلة هم أول من عرف عنهم في الاسلام : أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة ، ومالا ينفك عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها .(١)

وترتب على هذا الأصل المبتدع أن قالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال فانها اعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم الا بجسم والأجسام محدثة ، حتى أن من أراد الرد عليهم من الصفاتية حين سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع كل شر . احتاج أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية(٢) ، أعود وأقول ان ما توافق فيه الجهمية والمعتزلة من هذه المسائل الكبيرة قد جعلهم كأهل المذهب الواحد ، فلذلك اطلق أهل السنة لفظ الجهمية على المعتزلة .

يقول القاسمي : ان الامام أحمد في كتابه : الرد على الجهمية ، والبخارى في الرد على الجهمية ومن بعدهم انما يعنون بالجهمية في ردود هم المعتزلة ، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية بينما كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية . لأنها الأم لغيرها ، والسابقة على سواها في الظهور ، بل هي أول فئة ظهرت في الاسلام بمذهب التأويل .... فلذا غلب عند السلف اسمها على غيرها ممن قاربها وتلقى عنها .(٣)

اذا فاطلاق لقب الجهمية على المعتزلة ، انما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل ، مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة .

يقول ابن تيمية : ولما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج ١ ص ٢٢١ .
(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .
(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٦٠ .

عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق ، ودعوا الناس الى التجهم ، وابطال صفات الله تعالى . وطلبوا أهل السنة للمناظرة ، لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة ، والنجارية ، والضرارية ، وأنواع المرجئة ، فكل معتزلي جهمي ، وليس كل جهمي معتزليا ، لكن جهم أشدّ تعطيلا ، لأنه ينفي الأسماء والصفات وبشر المريسي كان من المرجئة ، ولم يكن من المعتزلة ، بل كان من كبار الجهمية .

ويقول أيضا في توضيح ذلك : ولئن كان مذهب المعتزلة قد نشأ في عهد واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد في أواخر القرن الأول الهجرى ، وأوائل القرن الثاني الهجرى ، فانما نشطت المعتزلة في أيام الخليفة العباسي ، المأمون ، وأخيه المعتصم ، ثم الواثق فلقد كان لرجالهم حظوة عند هؤلاء الخلفاء ، يستشيرونهم ، ويأخذون بآرائهم ، وكان من أثر ذلك أن استطاعوا جعل المأمون يأخذ الناس بالقول بخلق القرآن ، وكانت فتنة أئمة السنة ....

وكان المعتزلة : أول من استعان بالفلسفة اليونانية ، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم والمعتزلة وان كانوا طبقات ، وطوائف كثيرة الآ أنهم قد وضعوا لأنفسهم أصولا وقواعد يجتمعون عليها ، وقالوا من قال بهذه الأصول جميعا فهو معتزلي ، ومن قال بالبعض دون البعض الآخر ، فلا يستحق اسم الاعتزال .

يقول أبو الحسين الخياط : وليس يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الأمر بالمعروف و والنهي عن المنكر . فاذا اكتملت في الانسان هذه الخصال فهو معتزلي [(١)] .

ويقرر المسعودى : نفس ما قاله الخياط ، فيقول بعد كلامه عن هذه الأصول الخمسة فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة من الاعتقاد [(٢)] ....

---

(١) الانتصار للخياط ص ١٢٦ .

(٢) مروج الذهب للمسعودى جـ ٢ ص ١٧٤ .

ومن خلال هذه الأصول كانوا ينظرون الى ما في الدين من عقائد ، وعلى أساسها تكون مذهبهم في أمور الدين الهامة ، وهذه الأصول الخمسة هي ملجؤهم ، وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتوالون عليها ، ويعادون عليها ، ويردون الفروع بها ، وهم معتزلة بغداد والبصرة (١) .

وهذه الأصول التي أصلها المعتزلة تسبق في الأهمية عندهم دلالة النصوص المنزلة .

فالأصل الأول عندهم يقوم على مفهوم التنزيه المطلق الأمر الذى ترتب عليه نفي الصفات .... بحيث انتهوا الى نتائج تتعارض مع حقيقة دلالة النصوص المنزلة متفقين في ذلك مع الجهمية ولم يعبأوا بدلالة أسماء الله الحسنى ... وكلامهم في الصفات كله نابع من العقل ومعتمد على المنطق الذى يجعل العقل يتردد بين الأمر ونقيضه ، وموضوع ذات الله وصفاته ليس من المشاهدات وانما هو من الغيبيات أى أنه مما هو فوق مستوى العقل البشرى واخضاعه للمنطق وأساليبه غير ملائم له . فأسلوب المعتزلة يقوم على ذهنيات لا تنطلق الا من فكرة ذهنية أو نسق ذهني لا يصدر عن أى نص منزل وانما هو مبني على معان ومفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير ، وهو مالا يتفق وطبيعة الحقائق العليّة المنزلة التي يجب أن يكون مصدرها النص المنزل وهو ما لم يفهمه المعتزلة وتبينه السلف لتقديرهم لطبيعة الموضوع الذى يتناولونه وهو العقائد التي هي ليست من المشاهدات وانما هي من الغيبيات (٢) .

والذى يهمنا من هذه الأصول هو الأصل الأول ـ التوحيد ـ لأنه الذى له صلة بموضوع الصفات الالهية . والتوحيد وان كان هو اعتقاد كافة المسلمين الا أن له بالنسبة للمعتزلة ومن وافقهم مفهوما خاصا يعني نفي الصفات الالهية الزائدة على الذات القائمة بها والقديمة بقدم الذات فقالوا : ليس له صفات أزلية من علم وقدرة ، وارادة ، وحياة ،

---

(١) الانتصار للخياط ص ١٢٦ . التنبيه والرد للملطي ص ٣٧، ٣٨

(٢) مقدمة الابانة عن أصول الديانة ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

وسمع ، وبصر ، وكلام ومع كونهم ينفونها فانهم يثبتون أحكامها ، فيقولون : هو تعالى حي قادر ، مريد ، عليم ، سميع ، بصير ، متكلم ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : كأبي الهذيل العلاف : انها نفس الذات ، وقال بعضهم : كالنظام والجاحظ : انها صفات سلوب : بمعنى : أن كونه عالما : ليس بجاهل (١) . ومنهم من أثبت أحوالا وراء الذات كأبي هاشم ، فقال ان لله عالمية ، وقادرية لا علما وقدرة . وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا معدومة (٢) .

وهكذا في بقية الصفات ، الا في الكلام فانهم قالوا : ان كلامه محدث خلقه في غيره ، فهو على هذا ليس من صفات الذات ، ولكنه من صفات الفعل ، وصفات الفعل عندهم وعند كثير من المتكلمين غيرهم : لا تقوم بذات البارى ، وانما تقوم بالمفعول . بمعنى أن الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق . وان كان منهم من قد يجعل الخلق غير المخلوق ، ويجعل الخلق اما معنى قام بالمفعول ، أو المعاني المتسلسلة كمعمر بن عباد ، أو يجعل الخلق قائم لا في محل . كقول بعضهم انه قول (كن) لا في محل ، وهذا فرار منهم عن قيام الحوادث به (٣) . ومنهم من قال : لا أقول ان الله متكلم ، ويقول هو مكلم (٤) .

وللمعتزلة في نفي هذه الصفات حجج ثلاث :

الحجة الأولى : أن هذه الصفات لو شاركت الله في القدم الذى هو أخص أوصافه لشاركته في الالهية .

الحجة الثانية : ان هذه الصفات لو كانت حادثة للزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الأزل عن القدرة ، وغيرها من الكمالات .

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ١ ص ٢٤٥ ، ٢٦٥ وما بعدها ، الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٤٤ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٤ ، ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي د . عوض الله حجازى ص ١١٤ .

(٢) ابن تيمية السلفي للدكتور الهراس ص ٦٠ .

(٣) مجموعة تفسيرات شيخ الاسلام لتقي الدين ابن تيمية جمع وتعليق وتصحيح عبد الصمد شرف الدين ص ٣٠٣ وما بعدها . الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم جـ٣ ص٥

(٤) المقالات للأشعرى جـ٢ ص ٨٧ والقائل هو عباد بن سليمان .

الحجة الثالثـــة : لو كان الله عالما بعلم حيا بحياة قادر بقدرة زائدة على ذاته وقائمة به سبحانه لكان جسما ، لأن العلم والقدرة والارادة والحياة تحتاج الى محل مخصوص والمحل المخصوص لا بد أن يكون جسما ، والله سبحانه ليس جسما ولا يصح أن يكون جسما والآ لكان محدثا . لأن الحوادث لا تقوم الآ بحادث .(١)

يقول عبد الجبار : لو كان الله حيا بحياة والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك ضربا من الاستعمـال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما ، وذلك محال ، وكذلك الكلام والقدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعـل أو سببه ضربا من الاستعمال فيجب أن يكون جسما محلا للاعراض .(٢)

ويقول صاحب المقاصد : محتجا لهم . الصفات اما أن تكون حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه في الأزل عن القدرة وغيرها من الكمالات ، وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشروط حادثة ، لا بداية لها ، والكل باطل — زعم — واما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر . . . وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين ، فكيف بالأكثر .(٣)

ويقول صاحب التبصير في بيان رأيهم والرد عليهم : المعتزلة ينقسمون الى عشرين فرقة ، ومما اتفق عليه جميعهم . . . نفيهم صفات الباري جل جلاله حتى قالوا : ليس له علم ولا قدرة ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هي : وصف الواصف ، ولم يكن في الأزل واصف والاسم عندهم : التسمية ، ولم يكن في الأزل مسم ، وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة .(٤)

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٦٢ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٠ — ٢٠١ .
(٣) المقاصد : لسعد الدين التفتازاني جـ ٢ ص ٧٦ .
(٤) التبصير في الدين : للاسفرائني ص ٣٧ .

وقد تقدم معنا أنهم ينفون الصفات ويثبتون أحكامها . وقلنا انهم يجعلون الصفة نفس الموصوف فيقولون هو : عالم بذاته . . . وهذا يعني أنهم يثبتون الأسماء دون الصفات. بمعنى : أن الاسماء أعلام محضة لا تدل على معانيها ، ولا يشتق له منها صفة ، وهذه الأسماء لم يتسم بها في الأزل ، لكن حكمها ثابت له لذاته ، لم يكتسبه من وصف الواصف، أو تسمية المسمي ، أما الوصف أو التسمية فهي وصف الواصف ، وتسمية المسمي لا أنه تسمى أو تصف بها في الأزل .

يقول الدّارمي في رده على بشر المريسي العنيد : أنهم ادعوا أن أسماء الله غير الله ، وأنها مستعارة مخلوقة ، كما أنه قد يكون شخص بلا اسم ، فتسميته لا تزيد في الشخص ولا تنقص ، يعني أن الله كان مجهولا كشخص مجهول ، لا يهتدى لاسمه ، ولا يدرى ما هو ، حتى خلق الخلق ، فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم (١) . . . وهذا كما ترى منتهى التعطيل ، فان أسماء الله هي تحقيق صفاته .

قلت ولعلّ هذا هو قول غلاة الجهمية ، الذين ينفون الأسماء والصفات ، لا قول المعتزلة ، على الأقل المعتدلين منهم والله أعلم . . بل لقد نص الأشعرى على أن أكثر المعتزلة على اثبات القول أن الله عالم حي قادر سميع بصير ، ولم يمتنعوا أن يقولوا ذلك انه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس .

لكن الذين امتنعوا عن ذلك هم بعض الفلاسفة ، فقالوا لا يشرك بين البارى وغيره في هذه الأسماء ، ولا يسمى البارى عالما ، ولا يسميه قادرا ، ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ويقول انه لم يزل (٢) .

وحتى نكون أكثر انصافا للمعتزلة ، وبعد أن عرفنا أنهم ينكرون الصفات الثبوتية ، أو ما يسمى بصفات المعاني عند المتكلمين ، فهل يقع هذا الانكار على جميع الصفات ،

---

(١) الرد على بشر المريسي العنيد للدارمي مجموعة عقائد السلف ص ٣٦٣ .
(٢) المقالات جـ ١ ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

الايجابي منها ، والسلبي ؟ ــ كما هو عرف المتكلمين ، وتقسيمهم ــ أو ما هو من صفات الذات ، ؟ أو ما هو من صفات الفعل ؟ .

وقبل الاجابة على ذلك نذكر أن الصفات تنقسم في عرف المتكلمين الى :

١ ــ صفة نفسية ، وهي الوجود (١) ٢ ــ صفات سلوب (٢)

٣ ــ صفات معاني (٣) ٤ ــ صفات معنوية (٤)

٥ ــ صفات فعلية (٥) ٦ ــ صفة جامعة (٦)

٧ ــ صفة اضافية (٧)

وموقف المعتزلة من الصفات التي لا تقتضي معنى زائدا على الذات الالهية ، هو الاثبات كالصفات النفسية ، وصفات السلوب ، والصفات الفعلية ، لكن في صفات الفعل

---

(١) سميت بذلك لأنه لا تتصور ذاته بدونها ، ومنهم من جعل الوجود عين الذات فلم يعدّه وصفا كالأشعرى ، انظر أضواء البيان جـ ٢ ص ٢٧٩ .

(٢) الصفات السلبية عندهم خمس وهي : القدم ، والبقاء ، والوحدانية ، والمخالفة للخلق ، والغنى المطلق . . وسميت سلبية لأنها لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى ، وانما تدل على نفي ما لا يليق بالله عن الله . والصفات السلبية يوصف الله بها ولا يوصف بضدها . ومنهم من جعل (القدم والبقاء) صفتان نفسيتان ، زاعما أنهما طرفا الوجود : أضواء البيان للشنقيطي جـ ٢ ص ٢٧٩ .

(٣) سميت بذلك لأنها تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى قائم بالذات يلزم منه نفي ضده عنها لاستحالة اجتماع الضدين عقلا .

(٤) سميت بذلك لأنها مشتقة من أوصاف المعاني السبع المذكورة . . . وهي مبنية على ما يسميه بعض المتكلمين الحال المعنوية زاعمين أنها أمر ثبوتي ليس بموجود ولا معدوم . والتحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعاني . . .

(٥) كالعظم والكبر ، والعلو ، والملك ، والتكبر والجبروت .

(٦) الصفة الاضافية تتداخل مع الفعلية ، لأن كل صفة فعلية من مادة متعدية الى المفعول كالخلق والاحياء . . فهي صفة اضافية وليست كل صفة اضافية . وتنفرد الاضافية في نحو كونه تعالى كان موجودا قبل كل شيء ، وفوق كل شيء . فعلية فبينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في نحو الخلق ، وتنفرد الفعلية في نحو الاستواء لأن القبلية والبعدية من الصفات الاضافية وليستا من صفات الفعل .

ينفون أن يكون الفعل قائما بالرب جل ذكره ، مع اتفاقهم مع سائر المسلمين على اضافته الى الله وأنه هو الذى يخلق ، ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته ، أما الصفات الفعلية الخبرية كالاستواء والمجيء فانهم كغيرهم ممن ينفي الصفات الخبرية ينفونها ، وربما كانوا المؤسسين لغيرهم ذلك .

اذا فانما وقع الخلاف منهم في الصفات الايجابية لفظا ومعنى ، والتي هي من صفات الذات وتقتضي عند المثبتين لها معنى زائدا على الذات ، وهي صفات المعاني السابق ذكرها عند من حدّها من المتكلمين بهذا العدد ، وان كان من المعتزلة من لم يحدها بذلك[1] . اذ يقول المثبتون من أهل السنة والصفاتية : ان اثباتها يقتضي قيام معنى زائد على ذاته وصفة قائمة به سبحانه فنقول : انه عالم بعلم ، وهكذا في بقية الصفات ، بينما يقول المعتزلة : انها لا تقتضي قيام معنى به ، وصفة موجودة وقد يمة بقدمه ، وانما الموجود هو الذات .

واذا كان المعتزلة مجمعون على نفي الصفات الثبوتية — صفات المعاني — الا أنه قد وجد من المعتزلة من لم ينكر اطلاق بعض هذه الصفات على الله لأن الشرع قد ورد بها فيقول : ان لله علم بمعنى أنه عالم ، وله قدرة بمعنى أنه قادر[2] ، ومن وجهة نظرى على الأقل : فان أبا الهذيل قد حاول أن يوفق بين ما ورد في الشرع من اطلاقها على الله وبين قول من قال منهم : لا يصح اطلاقها على الله ، فقال هو عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هو ، وهكذا في سائر صفاته لذاته . ويظهر أنه أخذ هذا الرأى من الفلاسفة[3] .

والفرق بين قول أبي الهذيل ان الله عالم بعلم هو هو ، وبين قول غيره من المعتزلة : هو عالم بذاته أو بنفسه .

---

(١) قال أبو الهذيل : هو عالم بعلم هوهو: وكذلك في قدرته ، والحياة ، والسمع والبصر والقدم والعزة والعظمة والجلال ، والكبرياء وكذلك في سائر صفاته لذاته . . المقالات للأشعرى جـ١ ص ٢٤٥ .

(٢) مقالات الأشعرى جـ ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، ٢٦٤ .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٥٠ ، والمقالات للأشعرى جـ ٢ ص ١٧٨ .

ان الأول : قال باثبات ذات هي بعينها صفة ، أو باثبات صفة هي بعينها ذات ، أما الأخير فقد نفى الصفة بالكلية[(١)].

ثم ان المعتزلة قسموا الصفات الالهية الى صفات ذات ، وصفات فعل .

يقول الأشعرى : وزعموا — أى المعتزلة — أن الصفات على وجوه : فمنها ما يوصف بها البارى لنفسه ، كالقول عالم ، قادر ، حي ، سميع ، بصير ، وشيء يوصف به لفعله ، كالقول : خالق ، رازق ، محسن ، منعم ، متفضل ، عادل ، جواد ، حكيم ، متكلم . . وشيء يوصف بها البارى لذاته وقد يوصف بها لفعله كالقول : كريم ، بمعنى عزيز من صفات النفس ، وصفة فعل اذا كان بمعنى جواد ، والقول حكيم ، بمعنى عليم من صفات النفس ، والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل . والقول (صمد) بمعنى سيد من صفات الذات ، والقول صمد بمعنى أنه مصمود اليه لا من صفات الذات[(٢)].

وتفرق المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال ، فتعرف الأولى بأنها التي لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها . مثل قولنا عالم : فانه لا يوصف بالجهل ، ولا بالقدرة على الجهل .

أما صفات الأفعال : فيجوز أن يوصف بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها . مثل الارادة فان البارى يوصف بضدها من الكراهية ، والقدرة على أن يكره[(٣)].

والآن وبعد هذا العرض : نستطيع أن نلخص ما اجتمعت عليه المعتزلة فيما يتعلق بالصفات الالهية فيما يلي :

١ — اتفقوا على القول بأن الله قديم ، وأن القدم أخص وصف ذاته .

٢ — اتفقوا على نفي الصفات الأزلية ، وقالوا : بأنه ليس له علم ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا صفة أزلية .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص٥٠

(٢) مقالات الاسلاميين للاشعرى جـ١ ص ٢٦٣ ، جـ٢ ص ١٨٨ ، ١٩٢ وهذا موقع النص ص١٠

(٣) نفس المصدر للأشعرى جـ١ ص ٢٦٣ ، جـ٢ ص ١٩٥ .

٣ - اتفقوا على القول بحدوث كلام الله ، فكلهم يزعمون أن كلام الله حادث .

٤ - اتفقوا على القول بأن رؤية الله مستحيلة بالأبصار ، وأنه لا يرى نفسه ، ولا يراه غيره ثم اختلفوا فيه : هل هو راء لغيره أم لا ؟ فأجازه قوم ، وأباه آخرون .(١)

٥ - اتفقوا على أن أسماء الله هي غيره ، وكذلك صفاته وشاركهم في ذلك الخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية . ثم قالوا : الأسماء والصفات هي الأقوال ، وهي قولنا : الله عالم قادر .(٢)

٦ - اتفقوا على نفي الصفات الخبرية من الاستواء والنزول والمجيء ، واليد ، والعينين والوجه . . . الخ . وقالوا انها توهم التشبيه والتجسيم ، وكل ما كان كذلك يجب نفيه ، وتأويله .(٣)

وبعد أن عرفنا موقف المعتزلة والجهمية من الصفات الالهية ، يخطر بالبال سؤال وهو : ما الذى أدى بهم الى هذا الاتجاه ؟ المخالف لمنهج السلف ؟ ولماذا لم يقفوا عند نصوص الكتاب والسنة ، اللذين فيهما النجاة والمخلص مما وقعوا فيه من اشكالات ومخالفات ؟ !

وللاجابة على هذا السؤال أقول :

لقد جعل المعتزلة للعقل المكانة الأولى فيما يتعلق بالله ، وصفاته ، وادعوا زاعمين أنه يوجد تعارض بين العقل ، وبعض النصوص الدينية ، وادعوا أيضا زاعمين : أن العقل قبل الشرع ، لا يثبت الشرع الا به ، فالعقل أصل والشرع فرع ، ومن هنا كان موقفهم من القرآن على وجه العموم ، موقفا عقليا واضحا وصريحا ، وقد نظروا في القرآن على ضوء أصولهم الفكرية التي اصطلحوا عليها فما وجدوه من آيات تشهد بظاهرها لمذهبهم

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٤ ، الملل والنحل للشهرستاني ج١ص٤٤-٤٥ المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ج٢ ص ٢٠٠

(٢) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٣) شرح الأصول لعبد الجبار ص ١٥١ ، والمغني له جـ ٥ ص ٢٠٤ .

وتتفق مع أصولهم ـ من وجهة نظرهم ـ قالوا انها محكمة ، وأقروها على ظاهرها وما كان بخلاف ذلك قالوا : انها متشابهة ، ويجب صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها حتى لا تتعارض مع أصولهم العقلية ـ سبقت الاشارة اليها ـ ومبدأ التوحيد عند المعتزلة يقتضي تنزيه الله تعالى عن الجسمية ، والمشابهة للمخلوقات ، وهذا مبدأ قرره العقل ، فما جاء من الآيات ، يوهم الجسمية والتشبيه لله بمخلوقاته ، فانه يجب ـ عندهم ـ صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها ، حتى لا تتصادم مع المبدأ العقلي ، وذلك لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، أما دليل العقل فبعيد عن الاحتمال.[1] يقول القاضي عبد الجبار : كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى ، واذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال.[2] وقد فعل المعتزلة ذلك في كل الآيات التي رأوا أنها تتصادم مع مبدأ التوحيد فتثبت لله الاستواء ، والمجيء والاتيان ، التي هي من صفات الأجسام ، وتقتضي التشبيه ـ في زعمهم ـ وذلك لأن الأدلة العقلية صريحة وواضحة ، وقاطعة لا يدخلها الاحتمال والمجاز ، أما الكلام فتدخله الحقيقة والمجاز ، ويمكن أن يصرف عن ظاهره .

يقول الشريف المرتضى : ان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصح فيها ذلك ، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا)[3] ... ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله ليس بجسم ، واستحالة الانتقال عليه ، الذى لا يجوز إلا على

---

(١) مسائل العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض وآراء الفرق الاسلامية فيها ، د . عبد العزيز سيف النصر ص ١٦٤ – ١٦٦ .

(٢) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٠٠ تحقيق عمر السيد عزمي . نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر . . الدار المصرية للتأليف والترجمة .

(٣) سورة الفجر آية : ٢٢ .

الأجسام من تأويل الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها قرب التأويل أو بعد.(١)

والحقيقة أن هذه الحجة هي حجة كل من نفى شيئا من الصفات ، كما سيتضح لنا ذلك عند الحديث عن المحكم ، والمتشابه ، والتأويل ان شاء الله تعالى .

واذا كان موقف المعتزلة من الآيات القرآنية التي تتعارض مع أصولهم العقلية هو التأويل فقط ، اذ لم يمكنهم الطعن فيه فقد كانت حريتهم في الحديث أوسع فهي تتعدى التأويل الى الرد ، فأخذوا يطعنون في متن الحديث المعارض لهم ، وفي سنده ثم بالقول بأنه من أحاديث الأحاد ، وهي لا يعمل بها في باب الاعتقاد ، ثم بتأويله ان وجدوا له تأويلا يحتمله اللفظ ، كل ذلك حتى يتخلصوا من معارضة الحديث لمذهبهم وقد وجد المعتزلة أحاديث كثيرة تقف في وجه ما قرروه من أصول فأخذوا تارة يطعنون في تلك الأحاديث من جهة المتن لأنها حسب ــ زعمهم ــ تتعارض مع ما يقرره العقل ، فقالوا يجب الحكم بأن النبي (صلعم) لم يقل تلك الأحاديث . وان كان قالها ، فانما قالها على سبيل الحكاية عن قوم .

وتارة يطعنون في سند تلك الأحاديث ، فطعنوا في كثير من رواة الحديث ، وجرحوا كثيرا من صحابة رسول الله (صلعم)(٢) ، وكانوا اذا احتج عليهم بهذه الأحاديث قالوا : انها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد يعمل بها في باب العبادات ، لا في باب العقائد ، ثم يتخلصون من معارضة تلك الأحاديث لأصولهم ، بتأويلها ان وجدوا للفظها تأويلا يحتمله اللفظ حتى ولو كان بعيدا غريبا ، لكن ما العمل اذا كانت تشهد بظاهرها لمذهبهم وتتفق مع أصولهم ؟ انهم يأخذون بها لأنها كما يرون توافق الأدلة العقلية التي أصلوها . الا أن استشهادهم بهذه الأحاديث وأخذهم بها انما هو من باب تكثير الأدلة على مدلول

---

(١) امالي المرتضى جـ ٢ ص ٣٩٩ ت ٤٣٦ .

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٠ وما بعدها ، والمنيه والأمل لابن المرتضى ص ٤٨ وما بعدها ـ شرح الأصول ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ ـ والمغني جـ ٤ ص ~~٢٢٢~~ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

واحد ولكن الدلالة المعتبرة هي الدلالة العقلية (١).. وقد قسم المعتزلة الأخبار الى أقسام ، كما يقرر ذلك القاضي عبد الجبار فيقول :

الأخبار لا تخلو اما أن يعلم صدقها ، أو يعلم كذبها ، أو لا يعلم صدقها ، ولا كذبها ، والقسم الأول ينقسم الى ما يعلم صدقه اضطرارا ، والى ما يعلم صدقه اكتسابا ، فأما ما يعلم صدقه اضطرارا فكالأخبار المتواترة ، نحو الخبر عن البلدان ، وما يجرى هذا المجرى ، وكخبر من يخبرنا أن النبي (صلعم) كان يتدين بالصلوات الخمس ، وايتاء الزكاة .

وأما ما يعلم صدقه استدلالا فكالخبر بتوحيد الله وعدله ونبوة نبيه محمد (صلعم) وما يجرى هذا المجرى وكالخبر عما يتعلق بالديانات ، اذا أقرّ النبي (صلعم) المخبر عليه ، ولم يزجره عنه ، ولا أنكره ، فانه يعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا ، وطريقة الاستدلال عليه هو أنه لو كان كذبا لأنكره النبي (صلعم) فلما لم ينكره دل على صدقه .

أما القسم الثاني : وهو ما يعلم كذبه من الأخبار فينقسم أيضا الى ما يعلم كذبه اضطرارا والى ما يعلم كذبه اكتسابا . فأما ما يعلم كذبه اضطرارا فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا . . وأما ما يعلم كذبه استدلالا : فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم . . . المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم ، أما ما لا يعلم كونه صدقا ، ولا كذبا : فكأخبار الآحاد ، وما هذا سبيله ان كان مما طريقه العمل عمل به اذا أورد بشرائطه ، أما قبوله فيما طريقه الاعتقاد ، فلا ، ولكنه ان كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه ، بل للحجة العقلية ، فان لم يكن موافقا لها فان الواجب أن يرد ، وان يحكم بأن النبي (صلعم) لم يقله ، وان كان قاله فانما قاله على طريق الحكاية عن غيره ، هذا

---

(١) مسائل العقيدة الاسلامية ، د . عبد العزيز سيف النصر جـ١ ص ١٧٦ وما بعدها .

اذا لم يحتمل التأويل الآ بتعسف ، فان احتمله فالواجب أن يتأول (١) .

هذا هو تصوير القاضي عبد الجبار لموقف المعتزلة من الأخبار ، ومنها الأحاديث وهو موقف عقلي بحت يقبل الأحاديث أو يردها على أساس من العقل ، أو على أساس مذهبي (٢) وأحب أن أشير الى أن الزيدية توافق المعتزلة في العدل والتوحيد والوعد والوعيد (٣) . والواقع أن كل دليل تقيمه المعتزلة ، أو غيرها ممن ينفي الصفات أو بعضا منها أدلة متهافتة ، يعلم فسادها بالتصور العقلي السليم ، وسوف نرد عليها عند كلامنا على المحكم والمتشابه ، وعند كلامنا على موضوع الاستواء والعلو ان شاء الله . .

---

(١) شرح الأصول : للقاضي عبد الجبار ص ٧٦٨ - ٧٧٠ .

(٢) المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ت ٨٤٠ ص ١٧١ ، الخطط للمقريزى ج ٤ ص ١٦٥ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبه ص ٢٠ وما بعدها ، والمغني لعبد الجبار ج ٤ ص ٢٢٥ ، ٢٢٧، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبه ضمن مجموعة عقائد السلف د . علي سامي النشار ، عمار جمعي الطالبي ص ٢٤٢ . . . الآمالي للشريف المرتضى ج ١ ص ٣١٨ - ٣٢٠ .

(٣) المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ص ٨٩ ، بل ويرى أن الزيدية هي الفرقة الناجية لأمرين : عقلي ونقلي ، فاما العقلي : فقولها بالعدل والتوحيد ص ٣٦ من كتاب الملل والنحل لابن المرتضى ، وانظر : مرقاة الأنظار المنتزع من غاية الأفكار لعبد الله بن محمد المعروف بالنجرى مخطوط سنة ١٣٣٣هـ ، وهو مشهور عند الزيدية متداول بينهم كما حكى ذلك لي بعض مشايخهم .

المبحث الثاني : مذهب ابن كلاب والأشعري

ظهر بعد مذهب المعتزلة ، مذهب الكلابية ، الذى يتزعمه : أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان . ثم نشأ مذهب الامام أبي الحسن الأشعرى ، وأبي منصور الماتريدى ، وذلك في آخر القرن الثالث ، وأول القرن الرابع الهجريين [(١)] .

فأما مذهب ابن كلاب ، فيخالف المعتزلة ، والجهمية في تعطيل الصفات ، وكان ابن كلاب يرد عليهم ، وينصر مذهب أهل السنة في اثبات الصفات ، فأثبت جميع الصفات الالهية ، ومناظراته مع الجهمية والمعتزلة معروفة عند أهل العلم [(٢)] .

يقول الأشعرى : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، فانهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن البارى تعالى لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا كبيرا كريما مريدا متكلما جوادا ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى سبحانه ويقولون : ان أسماء الله وصفاته لا يقال : هي غيره ولا يقال : ان علمه غيرة ، كما قالت الجهمية ، ولا يقال : ان علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة وكذلك قولهم في سائر الصفات ... ويقولون ان الصفات قائمة بالله ، وكان يقول : ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، وكان يقول بقول أهل السنة في رؤية الله سبحانه بالأبصار وكان يثبت الاستواء ، وان الله فوق كل شيء [(٣)] .

وقد حكى عن ابن كلاب نفسه ما يدل على أنه أثبت لله كل الصفات (صفات المعاني ـ صفات الأفعال ـ الصفات الخبرية) وقوله بأن الله قديم لم يزل بأسمائه وصفاته ، وأسماؤه وصفاته لذاته : لا هي الله ، ولا هي غيره ، وانها قائمة بالله ... الا أنه كان يزعم أن صفات البارىء لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ، ولا غيرها ، وكذلك

---

(١) ابن تيمية : حياته وعصره وآراؤه وفقهه : محمد أبو زهرة ص ١٨٤ .
(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٢٢٣ .
(٣) المقالات للأشعرى هـ ١ ص ٣٥٠ .

كل صفة من الصفات ، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها .[1]

ويقول ابن القيم عنه : الامام ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب : امام الطائفة الكلابية كان من أعظم أهل الاثبات للصفات والفوقية وعلو الله على عرشه ، منكرا لقول الجهمية .[2] وكان له أصحاب ينصرون طريقته منهم : أبو العباس العلانسي ، وأبو الحسن الأشعرى كان على طريقته في اثبات الصفات والفوقية وعلو الله على عرشه .[3]

ومع كون ابن كلاب يثبت لله سائر الصفات الالهية ، ولا يؤول شيئا من هذه الصفات نجد أن العلماء قد حكوا له رأيا وافق فيه الجهمية والمعتزلة . ذلك هو : قوله بعدم قيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى ، يقول ابن تيمية يرحمه الله : ابن كلاب صنف في الرد على الجهمية والمعتزلة ، وبين تناقضهم ، وكشف عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع[4] : فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا نادى ، بل لا يقوم به نداء حقيقي .[5]

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٤٩ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٩٥ .

(٤) الأصل الذى يشير اليه ابن تيمية هو : اثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام واثبات حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الاعراض ، وقولهم : ان الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، ثم احتاج اصحاب هذا الأصل أن يلتزموا طرده فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، فانها اعراض وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة .... بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه .... ثم انه بسبب ذلك الأصل تفرق الناس في مسألة القرآن. منهاج السنة لابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم جـ ١ ص ٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ..

(٥) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٢٣ .

ويقول عنه ابن القيم : انه أول من عرف عنه انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى[1] وان القرآن معنى قائم بالذات ، وهو أربع معان[2] ...

ويذكر ابن تيمية رحمه الله : ان قدماء الكلابية يقولون : بأن الأفعال لا تقوم بذاته تعالى ، وأثبتوا له خلقا غير المخلوق ويسمى التكوين[3] وبالتزامه لهذا الأصل ان صح يكون قد ابتعد عن مذهب السلف بقدر ما وافق فيه أصحابه المؤصلين له . الا أن الذى يجب أن أشير اليه أن مواقف الرجل في الدفاع عن مذهب السلف ، واثبات الصفات معروفة مشهودة ، أشار اليها المحققون ، وأشادوا بها ، وله أتباع نجباء نصروا مذهبه ، وساروا على منهجه في تفنيد آراء المعطلة ، وتقرير اثبات الصفات منهم : أبو العباس القلانسي ، والحارث المحاسبي وغيرهما .

وأمّا أبو الحسن الأشعرى فقد تخرج على المعتزلة في علم الكلام وتتلمذ لشيخهم في عصره أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته ولسنه يتولى الجدل نائبا عن شيخه لكن الله أراد به خيرا ، فرفض مذهب الاعتزال ، بعد أن عاش عليه ما يقرب من أربعين سنة ولذا عكف في بيته مدة وازن فيها بين الأدلة ، وانقدح له رأى بعد الموازنة ، فخرج الى الناس وناداهم بالاجتماع اليه ، ثم رقى المنبر يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة ، وأعلن انخلاعه عن مذهب المعتزلة ، الى مذهب أهل السنة ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع

---

(١) أقول : قد سبق الجهمية والمعتزلة ابن كلاب في انكار قيام الأفعال بذات الرب تعالى الا ان كان ابن القيم يريد أن ابن كلاب هو أول من قال بذلك من المثبتة فهذا وجيه . يقول ابن تيمية : ان أول من أنكر ذلك في الاسلام الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة .... ثم جاء ابن كلاب فوافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ولذا أحدث قوله في القرآن انه قديم لم يتكلم به بقدرته شرح حديث النزول ص٥

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ .

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢ .

للناس ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين ، وعند أول رجوعه أيّد طريقة ابن كلاب ، في اثبات جميع الصفات وقد وقف أبو الحسن في هذه المرحلة في وجه المعتزلة ، وفنّد آراءهم ، وبين بطلان مذهبهم لكنه وقع فيما وقع فيه ابن كلاب من نفي قيام الصفات الاختيارية به تعالى ، وبعد أن ظهر مذهب الأشعرى الى حيز الوجود ، اندمج مذهب ابن كلاب في مذهب الأشعرى ، فاشتهر باسم الأشعرى ، مع أن مذهب الأشعرى في الحقيقة هو امتداد لمذهب ابن كلاب لأن موقفهما لا يختلف في الصفات فهما يثبتان الصفات جميعا الذاتية ، والفعلية والخبرية ، وينفيان قيام الصفات الاختيارية بذات الرب تعالى (١) ..

يقول ابن تيمية (٢) : وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذى اقتدى به الأشعرى في طريقه ، وأئمة أصحابه كالحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، وأبي سليمان الدمشقي ، وأبي حاتم البستي .

وقال رحمه الله : ولذا كان قول ابن كلاب والأشعرى والقلانسي ومن وافقهم من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب أحمد وغيرهم : ان الاستواء فعل يفعله الرب في العرش وكذلك يقولون في النزول ، ومعنى ذلك أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم به نفسه فعل اختيارى ، سواء قالوا الفعل هو المفعول ، أو لم يقولوا وكذلك النزول فهم يجعلون الأفعال اللازمة بمنزلة الأفعال المتعدية (٣) .

بل لقد اعتبر البغدادى ابن كلاب من الأشاعرة فهو كثير ما يقول : أجمع أصحابنا ، واختلف أصحابنا ثم يعد ابن كلاب منهم وكذا القلانسي (٤) . ولقد كان قد ساء

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة جـ ١ ص ١٨٠ وما بعدها ، ابن تيمية له ص ١٨٤ وما بعدها والصفات الخبرية بين الاثبات والتأويل لعثمان آدم الاثيوبي ص ١٩ — ٢٠ .

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية تحقيق د . محمد رشاد سالم جـ ٢ ص ٢٥١ .

(٣) ~~نفس المصدر ص ٢٠٢~~ . شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٦

(٤) أصول الدين للبغدادى ص ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ .

أصحاب الأشعرى قائلين باثبات سائر الصفات : يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ونفاة .. الصفاة الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها الى الله ، وأما من أثبتها كالأشعرى وأئمة أصحابه فهؤلاء يقولون تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل ، .. قال : وقد ذكر الأشعرى ذلك في عامة كتبه ... ، ولم يختلف في ذلك كلامه ، ويقول أيضا : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة ، أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات كأبي محمد بن كلاب .. وأبي الحسن الأشعرى ، وعد ابن تيمية من أصحاب الأشعرى : أبى عبد الله بن مجاهد ، وأبي الحسن الطبرى ، والباقلاني ، ثم قال : ولم يختلف في ذلك قول الأشعرى ، وقدماء أصحابه .(١)

والذى أحب أن أشير اليه أن الأشعرى رحمه الله : مر بأطوار ثلاثة :

١ - الطور الأول : عندما كان على مذهب الاعتزال .

٢ - الطور الثاني : بعد رجوعه عن الاعتزال ، وتتلمذه لابن كلاب ، كما يقول ابن تيمية بأنه - أى ابن كلاب - كان الأستاذ الذى اقتدى به الأشعرى في طريقه ، وأئمة أصحابه(٢) ذلك أن الأشعرى كان أول ما صادفه بعد رجوعه عن الاعتزال : هو مذهب ابن كلاب الذى كان شائعا ذائعا في البصرة ، التي نشأ فيها الأشعرى ، وقد كان هذا المذهب رغم ما فيه من انحرافات عن مذهب السلف ، فانه قد كان يمثل آراءهم في البصرة . من أجل هذا : اتجه الأشعرى اليه ، آخذا ببعض قضاياه

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٥١ .

الى جانب بقايا من مبادئ المعتزلة اذ من الصعب على المرء أن يتخلص دفعة واحدة من معتقد سرت قضاياه ومبادؤه في عقله وفكره ، مجرى الدم في العروق وعاش يؤمن بها وينبذ ما سواها مدة أربعين سنة ، وهي المدة التي عاشها الأشعرى في أحضان المعتزلة قبل رجوعه .

٣ — الطور الثالث :

الطور الذى تخلص فيه من كل ما يخالف مذهب السلف ، وصار سلفيا وذلك كان عندما دخل بغداد ، واتصل بعلماء السلف ، فأخلص معتقده على وفق ما نص عليه الكتاب والسنة ، وما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين ، واستطاع بدقة نظره وبحثه العميق : أن يعرف بطلان القضايا التي انحرف فيها ابن كلاب عن مذهب السلف ، وان يتخلص من بقايا المبادئ الاعتزالية ، فهجر كل ما خالف مذهب السلف .(١)

وقد تبين مذهبه ، ومآخذه على المعتزلة اجمالا في مقدمة كتابه : الابانة وانه على مذهب الامام أحمد بن حنبل ، فأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد ، لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وأخبار آحاد . واحتج لكل ما اشتملت عليه السنة من عقائد بكل وسائل الاحتجاج ، وأعلن اعتقاده لأشياء ثبتت بأحاديث الآحاد . وأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع في التشبيه اذ أثبتها على الوجه اللائق بجلال الله شأن السلف وسلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ، ومسلك العقل المؤيد للنقل ، وتصدى للرد على المعتزلة والفلاسفة والقرامطة والباطنية والمجسمة وغيرهم من أهل الأهواء الفاسدة ، والنحل الباطلة .(٢)

---

(١) ابو الحسن الأشعرى بين المعتزلة والسلف رسالة ماجستير للطالب هادى طالبي سنة ١٣٩٩هـ ص ٣٩ — ٤٠ لكن القول بأنه من القائلين بأن الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات البارى حكاه عنه كل من نقل كلامه ، ولم أجد منهم من قال ان — الأشعرى رجع عن هذا القول صراحة لكن ابن تيمية قال انه لما دخل بغداد أخذ كثيرا من أصول السلف .

(٢) ابن تيمية حياته وعصره ، آراؤه الفقهية : لأبي زهرة ص ١٨٤ — ١٩٢ .

وهناك بعض المآخذ التي يأخذها عليه السلفيون ويذكرونها في مؤلفاتهم ، وسنناقش هذه المآخذ فيما بعد ، ونرى هل بقيت معه في الطور الثالث الذى ذكرنا انه فيه أخلص معتقده على وفق ما نص عليه الكتاب والسنة .

الماتريدية :

نسبة الى أبي منصور الماتريدى ، المولود بقرية ماتريد من أعمال سمرقند ، فيما وراء النهر ، تلقى علوم الفقه الحنفي ، والكلام على نصر بن يحي البلخي المتوفي ٢٦٨هـ . وبذلك يكون مولد الماتريدى حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، وقد نبغ حتى رجع الناس اليه فيما وراء النهر ، يأخذون عنه الفقه ، وأصوله وسائر علوم الدين ، ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له مذهب يسلكه أهل خراسان ، وقد كانت له رحلات الى البصرة للمناظرة في العقائد بلغت نحو اثنتين وعشرين مرة كما يذكر الرواة .(١)

ويذكر الشيخ أبو زهرة : أنه قد تبين من الموازنات العلمية بين الآراء التي أثرت عن الامام ابي حنيفة ، والآراء التي قررها أبو منصور الماتريدى في كتبه ، أنها متلاقية في جملة أصولها ، ولذلك قرر العلماء أن آراء أبي حنيفة في العقائد ، هي الأصل الذى تفرعت منه آراء الماتريدى (٢) ، ولقد كانت للماتريدى عناية كبيرة بدراسة آراء أبي حنيفة العقدية ، فقد صرح بروايته لكتب أبي حنيفة ــ الفقه الأبسط ، ورسالته الى البتي والعالم والمتعلم ، ووصيته ليوسف بن خالد فيذكر أنه روى هذه الكتب عن شيوخه ، عن أبي سليمان موسى الجوزجاني . . . وبهذا يكون أبو منصور الماتريدى قد أقام نظرياته في العقائد على المأثور عن أبي حنيفة في هذه الرسائل التي رواها عنه ، وفرع تفريعات عليها .(٣)

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة جـ ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦ .
(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٩٦ .
(٣) نفس المصدر لأبي زهرة جـ ١ ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

وما تقدم من أن ميلاد الماتريدى كان في منتصف القرن الثالث على وجه التقريب وقد توفي سنة ٣٣٣هـ. نعلم أنه ـ أى الماتريدى ـ قد عاش في نفس العصر الذى عاش فيه أبو الحسن الأشعرى فهما متعاصران ، وقد كان الخصم الذى يجادلانه ويتصديان له واحدا ـ هم المعتزلة ـ فقد تقاربت النتائج ، وان لم تتحدد ، حتى اعتقد الكثيرون أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ليس كبيرا ، حتى أن الامام محمد عبده قرر في تعليقه على العقائد العضدية ، أن بين الماتريدية ، والأشاعرة خلافا في نحو ثلاثين مسألة ، وانها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظي (١). بيد أنه عند الدراسة العميقة لآراء الماتريدى ، وآراء الأشعرى في آخر ما انتهى اليه نجد ثمة فرقا في التفكير ، وفيما انتهى اليه الرجلان فقد كان الماتريدى ، يعطي العقل سلطانا أكثر مما يعطيه الأشعرى ، مما أدى به الى موافقة المعتزلة في بعض مناهجهم العقلية ، .

وقد وافق الماتريدى الأشعرى في اثبات الصفات ، لكن الأشعرى أثبت أنها شيء غير الذات (٢). لكن لا يقال هي هو ولا لا هي هو . بينما قال الماتريدى : انها ليست شيئا غير الذات ، وقصد بذلك الرد على المعتزلة في قولهم ان اثبات الصفات يؤدى الى تعدد القدماء ، فقد أراد أنها ليست قائمة بذاتها ، ولا منفكة عن الذات ، فليس لها كينونة مستقلة عن الذات ، حتى يقال ان تعددها يؤدى الى تعدد القدماء ، أما صفة الكلام فقد قرر الماتريدى : أن كلام الله تعالى هو المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى ، فهو بهذا صفة من صفاته متصلة بذاته قديمة بقدم الذات العلية ، غير مؤلف من حروف وكلمات ، لأن الحروف والكلمات محدثة ، لا تقوم بالقديم الواجب الوجود ، لأن الحادث عرض والعرض لا يقوم بذاته سبحانه ، وعلى ذلك تكون الحروف والعبارات الدالة على هذا المعنى حادثة

---

(١) ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه الفقهية لأبي زهرة ص ١٨٤ .

(٢) قرر ابن تيمية في اكثر من موضع من كتبه بأن مراد المثبتين للصفات من قولهم : ان الصفات زائدة على الذات هو : انه يفهم منها عند الاطلاق معنى زائدا على الذات ، لا أنها مستقلة في وجودها عن الذات ، بل الذات موجودة بصفاتها .

والنتيجة لهذا أن القرآن الكريم الذى هو حروف وألفاظ وعبارات دالة على المعنى القديم يكون حادثا ، وبذلك يلتقي مع المعتزلة ، فقد وصف القرآن بأنه حادث ، وان لم يصفه بأنه مخلوق[١] ولم يفرق الماتريدى بين صفات الذات ، وصفات الفعل ، فكلها عنده أزلية زائدة على الذات[٢] . بيد أنه أحس أن العقل يعجز عن ادراك حقيقة الصفات الالهية ، فحاول أن يجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه ، وتتلخص هذه الطريقة في أن الصفات معان قديمة ولا سبيل الى التعبير عنها بالألفاظ الانسانية ، ولكن ليس معنى ذلك انكارها ، لأن انكارها يؤدى الى التعطيل بل ينبغي أن تستخدم هذه الألفاظ في اثبات الصفات لله عن طريق التشبيه ، ثم يشفع ذلك بطريق التنزيه لنفي كل مماثلة بين صفات الله وصفات الانسان قال الماتريدى :

والأصل في حرف التوحيد ان ابتداءه تشبيه ، وانتهاءه توحيد ، دفعت الى ذلك الضرورة اذ بالمدرك المفهوم يستدرك ما قصرت الافهام عن ادراكه . . . وكذا وصف الله تعالى بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة ، فقيل : عالم وقادر ، ونحو ذلك ، اذ في الامساك عن ذلك تعطيل وتحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه[٣] . . . وقد فصل ابن رشد هذه الطريقة بعد ذلك[٤] والماتريدى مع قبوله لكل ما وصف الله به نفسه من صفات، وأحوال ، يقرر تنزيه الله عن الجسمية وعن المكان والزمان ، ويقف من الآيات التي تشتمل على وصفه تعالى بأن له وجها ويدا وعينا . . الخ موقف المؤول ، ويفسر قوله تعالى (ثم استوى على العرش) بأنه يحتمل أن يكون قصد اليه وخلقه خلقا سويا مستقرا ، وهكذا يؤول كل خبر فيه ما يوهم التشبيه ، أو التجسيم أو المكان أو الزمان ، وهو بذلك يتقارب مع المعتزلة أو يوافقهم . . . أما في مسألة الرؤية فقد اثبتها الماتريدى ، لكنه يقرر بأنها من أحوال

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة جـ ١ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(٢) معنى زيادتها على الذات : انه يفهم منها غير ما يفهم من الذات المجردة ، لا انها زائدة على الذات منفصلة عنها .

(٣) فخر الدين الرازى ، وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان ص ٢١٨—٢١٩

(٤) فلسفة ابن رشد لابن رشد ص ٧٧ وما بعدها .

يوم القيامة ، وأحوال يوم القيامة قد اختص الله بعلمها ، فلا نعلم عنها الآ العبـــــارات المثبتة لها من غير كيف .(١)

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة جـ ١ ص ٢٠٧ ــ ٢٠٩ .

الدرجة الثالثة :

متأخرو الأشاعرة

عرفنا فيما تقدم عند الحديث عن الامام الأشعري وقدماء أصحابه ، أنهم كانوا من المثبتين لكل ما جاء به القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة من صفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله الكريم (صلعم) لا فرق في ذلك بين سنة متواترة ، وأخبار آحاد ، وقد استقر الامام الأشعري رحمه الله على هذا المعتقد في آخر حياته كما صرح بذلك في كتابه الابانة ، الذى هو من آخر مصنفاته [1] .

لكن بدأت جولة أخرى بعد الامام أبي الحسن ، وقدماء أصحابه [2] ، قام بها جمهور الأشاعرة المتأخرون ، أمثال : الجويني ، والغزالي ، وابن فورك ، والرازى ، والشهرستاني ، وسيف الدين الآمدى ، والبيضاني ، وعضد الدين الأيجي وغيرهم من المتأخرين وهذه الجولة تتمثل في تأويل هؤلاء القوم جميع الصفات الخبرية ، وما زاد عن الصفات السبع التي يثبتونها ، بعد أن كان سلفهم ـ الامام الأشعرى وأئمة أصحابه المتقدمين ، لا يؤولون شيئا منها ، وهذا التأويل ، الذى مال اليه جمهور الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعرى هو بعينه ، مذهب المعتزلة بالنسبة للصفات الخبرية ، وان كانوا يخالفون المعتزلة في اثبات صفات المعاني السبعة ، الآتي ذكرها قريبا ان شاء الله تعالى عند الكلام على أقسام الصفات ، وأحكامها .

---

(١) انظر ما تقدم ص ٦٧٠ .

(٢) منهم : أبو الحسن الباهلي ، وأبو الحسن الكبير ، وأبي عبد الله بن مجاهد والقاضي ابو بكر . . .
انظر منهاج السنة لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم جـ ٢ ص ١٦٥ .

(٣) المقصود بالصفات الخبرية : الثابتة بالسمع فقط ، من غير أن يكون للعقل مدخلية في اثباتها .

الفلاسفة :[1]

ذهب الفلاسفة الى أن واجب الوجود بذاته ، واحد بسيط لا تكثّر فيه بوجه من الوجوه .. فهم يرون أن كمال الله تعالى في وحدانيته ، ووحدانيته تقتضي التنزيه عن كل زائد حتى عن الصفات ، فنفوا صفات الواجب سبحانه ، ونفوا زيادتها على الذات ، وقالوا : ان ما ورد ذكره في الشرع ، من وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغيرها ، فكله يرجع الى صفة العلم ، والعلم عندهم نفس الذات ، لأن الله في نظرهم عقل محض ، وفكر محض ، فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى .

وقد شرح الغزالي رأيهم بقوله : هؤلاء وان انكروا الصفات ، ولم يثبتوا الا ذاتا واحدة ، فلم ينكروا الأفعال ، ولا كثرة السلوب ، ولا كثرة الاضافات ... أما الصفات السبع فيرجع جميع ذلك عندهم الى العلم ، ثم العلم يرجع الى الذات.[2]

والفارابي يقرر كما يقول الدكتور محمود قاسم : ان الصفات ليست زائدة على الذات او مستقلة عنها ، وانما هي عين الذات ، وهي اعتبارات ذهنية .[3]

ويستدلون على نفي الصفات بقولهم : انه لو كان له صفات زائدة على الذات ، للزم التركيب في ذاته ، والتركيب في ذاته محال ، لأنه بسيط من كل وجه ، لا تركيب فيه أصلا . يقول صاحب المقاصد نقلا عنهم : لو كان موصوفا بصفات قائمة به لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات ، والصفات ، وكل مركب ممكن ، لاحتياجه الى الأجزاء .[4]

وابن سينا في أكثر من موضع من كتبه يقرر أن الواجب ، ليس له صفة زائدة على ذاته وان ذاته هي نفس العلم ، ويبين أن علمه لا يخالف قدرته ، وارادته وحياته في

---

(١) المقصود بالفلاسفة هنا : الفلاسفة المسلمون كالفارابي ، وابن سينا الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين .

(٢) المقصد الأسنى للغزالي – مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦١م ص ١٠٥ .

(٣) الفيلسوف المفترى عليه للدكتور محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٠٧ .

(٤) المقاصد لسعد الدين التفتازاني طبع استانبول ١٢٧٧ جـ ٢ ص ٧٧ .

المفهوم ، بل كل هذه الصفات واحد ، فلا توجب لذلك كثرة في ذات تعالى ، فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم له أيضا ، وكذلك قدرته ليست غير العلم ، اذ هي كون ذاته عاقلة ... فهو يرجع الصفات كلها الى العلم .

يقول ما نصه : فاذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود انه انّ وموجود ثم الصفات الأخرى ، يكون المعنى منها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة ..(1) الى أن يقول : فاذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه .(2)

ويقول في الرسالة الغيرونية : هو (أى الله) ذات هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والخير المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة ، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد ، وذات واحدة .(3)

ونحن عند ما ننظر في قول الفلاسفة في الصفات ، وانكارهم لها ، نجد أن رأى المعتزلة يتفق مع هذا الرأى ، بل وأكثر من ذلك نجد : أن كل من أنكر شيئا من الصفات لحن بحجتهم ، وأخذ بما قعّدوه من قواعد عقلية اعتبروها برهانية ، لا يأتيها الباطل ، وهي في الحقيقة أوهام عقلية لا وجود لها الآ في الذهن فقط .

ويذكر ابن تيمية أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة التركيب ويقررها هكذا : لو كان له صفة لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه .(4)

---

(1) الهيات الشفاء لابن سينا المطبعة الأميرية بالقاهرة جـ ٢ ص ٣٦٧ .
(2) النجاة لابن سينا طبع الكردى ١٣٣١ هـ ص ٤٠٩ - ٤١١ .
(3) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا مطبعة هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م.
(4) منهاج السنة لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم جـ ٢ ص ١٢٠ .

كما ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهافت ورد عليها [١] ، واقتفى ابن تيمية أثره في ذلك ، وناقشهم في هذه الحجة مناقشة مستفيضة ، فهو يرى أن ألفاظها مجملة فكل لفظ فيها محتمل لعدة معان ، فلفظ المركب مثلا قد يراد به ما ركبه غيره ، أو ما كان متفرقا فاجتمع ، أو ما يقبل التفريق ، والله منزه عن هذه المعاني باتفاق ، اما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فاذا سميتم هذا تركيبا ، كان ذلك اصطلاحا لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ، ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة اقامة الدليل على نفيه [٢] .

ولفظ الجزء : يراد به بعض الشيء الذى ركب منه . . . ، وبعضه الذى يمكن فصله عنه . . ، ويراد به صفته اللازمة له كالحيوانية للحيوان ، والانسانية للانسان ويراد به بعضه الذى لا يمكن تفريقه ، كجزء الجسم الذى لا يمكن مفارقته له ، فلفظ الجزء له عدة معان بحسب الاصطلاحات ، وكذلك لفظ الغير : يراد به ما باين الشيء فصفة الموصوف وجزؤه ليس غير اله بهذا الاصطلاح .

وكذلك لفظ الافتقار : يراد به التلازم ، ويراد به افتقار المعلول الى علته الفاعلة ويراد به افتقاره الى محله وعلته القابلة ، وهذا هو اصطلاح المتفلسفة الذين يقسمون لفظ العلة الى : فاعلية ، وغائية ، ومادية ، وصورية ، . . . فهذه الحجة التي احتج بها الفلاسفة ومن وافقهم على نفي الصفات مؤلفة من ألفاظ مجملة ، فاذا قالوا : لو كان موصوفا بالعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه . قيل لهم : قولكم لكان مركبا :

ان أردتم به : لكان غيره قد ركبه ، أو لكان مجتمعا بعد افتراقه ، أو لكان قابلا للتفريق فاللازم باطل . فان الكلام انما هو في الصفات اللازمة للموصوف التي يمتنع وجوده

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي تحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر ص ٠٤ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم جـ ٢ ص ١٢٠ .

بدونها ، فان الرب يمتنع أن يكون موجودا ، وهو ليس بحي ولا عالم ولا قادر ، وحياته وعلمه وقدرته صفات لازمة لذاته .

وان أردتم بالمركب الموصوف ، أو ما يشبه الموصوف ، فلم قلتم ان ذلك ممتنع ؟

وقولكم : والمركب مفتقر الى غيره : قيل لكم : أما المركب بالتفسير الأول ، فهو مفتقر الى ما يباينه ، وهذا ممتنع على الله تعالى ، وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذى سميتموه أنتم مركبا ، فليس في اتصافه بها ما يوجب كونه مفتقرا الى مباين له ، فان قلتم : هي غيره ، وهو لا يوجد الا بها ، وهذا افتقار اليها ، قيل لكم : ان اردتم بقولكم : هي غيره انها مباينة له ، فذلك باطل ، وان أردتم أنها ليست اياه ، قيل لكم: واذا لم تكن الصفة هي الموصوف ، فأى محذور في هذا ؟ !

فان قلتم هو مفتقر اليها : قيل : أتريدون بالافتقار انه مفتقر الى فاعل يفعله ، أو محل يقبله ؟ أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجودا الا وهو متصف بها ؟

فان أردتم الأول ، قيل هذا باطلا ، وان أردتم الثاني ، قيل : وأى محذور في هذا ؟

وان قلتم هي مفتقرة اليه : قيل : أتريدون انها مفتقرة الى فاعل يبدعها ، أو الى محل تكون موصوفة به ؟ أما الثاني ، فأى محذور فيه ؟ واما الأول فباطل ،ان الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلا لها (١) . . . .

كذلك فان الفلاسفة يقولون : انه عشق وعاشق ومعشوق ، وعقل ، وعاقل ومعقول ويرى ابن تيمية : ان هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى ، ودعوى ان هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات ، معلومة الفساد بضرورة العقل فان هذه حقائق متنوعة ، فان جعلت احداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا ان حقيقة السواد ، هي حقيقة : الطعم ، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ونحو ذلك .

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٢٠ — ١٢٣ .

وكذلك أنكر عليهم قولهم : انه عالم وقادر وحي ومريد ، مع قولهم ان علمه عين قدرته ، وقدرته نفس ارادته ، وارادته هي حياته ، والكل هو الذات . فانه من المعلوم ان القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والموصوف ليس هو الصفة ، فليس العلم مثلا هو العالم، أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول ، بل التمييز بين مسمى المصدر ، واسم الفاعل واسم المفعول مستقر في فطر العقول ، ولغات الأمم فجعل احداهما هي الأخرى منتهى السفسطة .(١)

ابن حزم :

يُخطّئ ابن حزم من يطلق على الله لفظ الصفات ، لأنه تعالى لم ينص على ذلك في الكتاب العزيز ، ولم يأت شيء من هذا القبيل في كلام رسوله (صلعم) ، ولا كلام احد من الصحابة . يقول ابن حزم :

وأمّا اطلاق لفظ الصفات على الله تعالى فمحال ، لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حُفِظَ عن النبي (صلعم) بأن لله تعالى صفة أو صفات نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ... ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا ان الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده ، بل هي بدعة منكرة اخترعها المعتزلة ، وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح .

كذلك ينكر الفكرة القائلة بأن أسماء الله تعالى كالعليم والقدير ، أسماء مشتقة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق د . محمد رشاد سالم ج١ص٢٨٣ - ٢٨٦ .

من صفات ذات ، وأطلق لذلك على العلم والقدرة . . أنها صفات(١) فهو يجعل الأسماء الحسنى مجرد أعلام ، لا تدل على حياة ، ولا علم ولا قدرة ، وقال : ولا فرق بين الحي وبين العليم ، وبين القدير في المعنى أصلا ، قال ابن تيمية : ومعلوم ان مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات ، وقرمطة في السمعيات ، فانا نعلم بالاضطرار ، الفرق بين الحي ، والقدير والعليم . . الى أن قال : ومعلوم أن الأسماء اذا كانت أعلاما وجامدات ، لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم ، واسم ، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم . . . . ويقرر ابن تيمية أيضا ان هذه المقالة — مقالة متكلمة الظاهرية — كابن حزم — هي نحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله ، وأسماءه وصفاته ، مع ادعائهم الحديث ، ومذهب السلف وانكارهم على الأشعرى وأصحابه أعظم انكار ،لكن مذهب الأشعرى وأصحابه أقرب الى السلف والأئمة ، ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير ، وهؤلاء الظاهرية ، أقرب الى المعتزلة بل الى الفلاسفة من الأشعرية . وهؤلاء الظاهرية أيضا هم على خلاف ما كان عليه ، امامهم داود وأكابر أصحابه ، فقد كانوا من المثبتين للصفات ، على مذهب أهل السنة والحديث ، ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة ، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات ، وان خالفوهم في القدر والوعيد . بل فاقوا المعتزلة في انكار حقيقة أسماء الله ، وصفاته ، فان المعتزلة تثبت أحكام الأسماء وهؤلاء ينفونها(٢) . ، والواقع أن مقالة ابن حزم في الصفات هي نفس مقالة المعتزلة والفلاسفة فهو يقول :

وهو السميع البصير بذاته كما هو ، معنى ذلك عنده هو العلم . يقول : فان قالوا لنا : فاذن معنى سميع بصير هو معنى عليم ، فقولوا : انه تعالى يبصر المسموعات ويسمع المرئيات ، قلنا . . ما يمنع من هذا ، ولا ننكره ، بل هو صحيح لأن الله تعالى انما

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٠ — ١٢٢ .
(٢) شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ص ٧٦ — ٧٨ .

قال : اسمع وأرى ، فهذا اطلاق له على كل شيء على عمومه ، وبالله تعالى التوفيق .(١)

ويقول أيضا في رده على الجهمية : ... وأما قولهم لو كان هو الله — يعني العلم — لكان الله علما ، فهذا لا يلزم ... الى أن يقول : اننا لا نفهم من قولنا قدير وعالم اذا أردنا بذلك الله تعالى الا ما تفهم من قولنا الله فقط ، لأن كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلا .

ثم لا يفرق بين العلم والقدرة . اذ يقول : فصح أن علم الله تعالى حق وقدرته حق ، وقوته حق ، وكل ذلك ليس هو شيئا غير الله ، ولا العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم اذ لم يأت دليل بغير هذا ، لا من عقل ولا من سمع .. ، ومعنى هذا أن كل صفة هي الأخرى .. يقول : فصح أنه سميعا بصيرا وعليما بمعنى واحد . كذلك فهو من القائلين بأن التغيير لا يكون في الصفات ، وانما يكون في متعلقاتها ، حيث يقول : وليس هاهنا تبدل علم وانما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل ....(٢) : ومعنى ذلك أنه من القائلين بعدم قيام الحوادث بذات الباري سبحانه وتعالى .

و يبين شيخ الاسلام ابن تيمية سبب خطأ ابن حزم بقوله :

وغلطه في ذلك بسبب أنه أخذ أشياء ، من أقوال الفلاسفة ، والمعتزلة عن بعض شيوخه ، ولم يتفق له من يبين له خطأهم ، ونقل المنطق بالاسناد عن متّى الترجمان(٣) فهو اذا قد أخذ هذه المقالة عن الفلاسفة والمعتزلة ، ونهج نهجهم في المقدمات والنتائج .

---

(١) الفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٤ — ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٨ — ١٣٢ .

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ ٢ ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ والرد على المنطقيين ص ١٣١ — ١٣٢ .

(الفصل الثالث)

أقسام الصفات الالهية

المبحث الأول

(تعريف الصفات)

الصفات جمع صفة ، والصفة والوصف ، لغة بمعنى واحد ، يقال : وصفه بمعنى نعته وهما مصدران ، يقال : وصفه يصفه صفة ، ووصفا [1] ، وأصل كلمة (صفة) وصف بكسر الواو ، نقلت الكسرة الى الصاد ، ثم حذفت الواو ، وعوض عنها هاء التأنيث فصارت صفة . [2]

وقيل الوصف المصدر ، والصفة الحلية ، قال الليث :

الوصف : وصفك الشيء بحليته ، ونعته ، وتواصفوا الشيء من الوصف . . واتصف الشيء أمكن وصفه ، واتصف من الوصف . . [3]

أما النحاة : فانما يريدون بالصفة : النعت ، وهو اسم الفاعل ، والمفعول ، وما يرجع اليهما من طريق المعنى ، كمثل ، وشبه . [4]

أما المتكلمون فقد فرقوا بين معنى الوصف والصفة ، فقالوا : الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف ، فالصفة عندهم : هي الشيء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ، ويكسبه الوصف الذى هو النعت ، الذى يصدر عن الصفة ، أما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ، ولغيره ، بأنه عالم ،حي ، قادر ، منعم ، متفضل ، وهذا الوصف ، الذى هو كلام مسموع ، أو عبارة عنه ، غير الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالما ،

---

(١) القاموس المحيط الفيروزى آبادى ج ٣ ص ٢١٠ ، لسان العرب : لابن منظور ج ١١ ص ٢٧٢ .

(٢) التعريفات : للجرجاني نشر الدار التونسية ص ١٣١ .

(٣) لسان العرب : لابن منظور ج ١١ ص ٢٧٢

(٤) القاموس المحيط للفيروزآبادى ج ٣ ص ٢١٠ .

وقادرا ، ومريدا ، وكذلك قولنا : زيد حي ، عالم .. انما هو وصف لزيد ، وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق ، والكذب ، وعلم زيد وقدرته هما صفتان له ، موجودتان بذاته يصدر الوصف ، والاسم عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق ، والكذب فيهما (١) .

وقال الصاوى : أما عند المتكلمين ، فالصفة ما يُحكم به على الشيء ، سواء كان عين حقيقته ، أو قائما بها ، أو خارجا عنها ، فدخل في هذا التعريف ، الوجود ، وصفات المعاني ، والمعنوية (٢) .

وقد قال بالتفريق بين الصفة والوصف الامام البخارى رحمه الله حيث قال : الوصف إنما هو قول القائل حيث يقول : هذا رجل طويل ، وثقيل ، وجميل وحديد ، فالطول والجمال والحدة : انما هو صفة الرجل ، وقول القائل : وصف . وكذلك إذا قال : الله رحيم ، والله عليم ، والله قدير ، فقول القائل وصف ، والرحمة ، والعلم ، والقدرة صفاته تعالى (٣) .

أمّا شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ، فيقول : الوصف والصفة تارة يراد به الكلام الذى يوصف به الموصوف ، كقول الصحابي في (قل هو الله أحد) أُحبها لأنها صفة الرحمن ، وتارة يراد به المعاني التي دلّ عليها الكلام كالعلم ، والقدرة ، والجهمية والمعتزلة وغيرهم : تنكر هذه ، وتقول : انما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف ، والكُلّابية ومن تبعهم من الصفاتية ، قد يفرقون بين الصفة والوصف ، فيجعلون الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ، وأمّا جماهير الناس : فيعلمون ان كل واحد من لفظ الصفة ، والوصف مصدر في الأصل ، كالوعد ، والعدة ، والوزن ، والزنة ،

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢١٣ - ٢١٥ المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧م ، وكتاب الانصاف
(٢) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية ص ٥٤ مطبعة الاستقامة .
(٣) كتاب خلق أفعال العباد للامام البخارى ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢١١ ، ٢١٢ .

وأنه تارة يراد به هذا ، وتارة يراد به هذا [١] .

فابن تيمية ، لا يرتضي قول الجهمية ، لأنهم لا يثبتون صفة أصلا ، كمـــا لا يرتضي قول الكلابية ومن وافقهم من الصفاتية على اطلاقه ، وانما يجب مراعاة المراد وهـذا هو الأليـق .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٢٥ وما بعدها .

المبحث الثاني :

(أقسام الصفات)

أما بالنسبة لأقسام الصفات : فقد اختلفت باختلاف الطوائف والفرق فكثير من المتكلمين يقسمون الصفات الى :

١ - صفات ذات : كعالم ، وقادر .

٢ - صفات فعل : كخالق ، ورازق .

٣ - ويضيف بعضهم الصفات الخبرية : كاليد ، والوجه (١) .

٤ - ومنهم من يثبت صفات عقلية ، بمعنى أن هذه الصفات اثبتها العقل .

وفي هذا التقسيم نجد أن الصفات الذاتية ، تقابل الصفات الفعلية والصفات العقلية ، تقابل الصفات الخبرية ، بمعنى أن العقل حكم بثبوت هذه الصفات فوجب اثباتها له تعالى .

وقد عرّف أبو الهذيل العلاف الصفات الذاتية فقال : هي التي لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها .

وقال : في تعريف الصفات الفعلية : بأنها التي يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها ، كالارادة ، فانه يصح أن يوصف الله بضدها ، وهي الكراهة ، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذا الحب ، والرضى (٢) .

وعرف القاضي أبو بكر الباقلاني ، الصفات الذاتية بأنها التي لم يزل ، ولا يزال موصوفا بها وهي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة ، والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضا . وتُعرّف صفات الفعل : بأنها

---

(١) الصفات الخبرية منها ما هو ذاتي كالوجه واليد والعين ، ومنها ما هو فعلي كالاستواء والمجيء والنزول . .

(٢) تاريخ الفرق الاسلامية للغرابي ، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، وقال الأشعري في المقالات ج ١ ص ١٩٥ ان هذا مذهب المعتزلة ، ونقل اجماعهم على أن الارادة من صفات الفعل الا بشر بن المعتمر .

كل صفة كان موجودا قبل فعله لها.(١)

واقتصر الشيخ عبد العزيز المحمد السلمان في تقسيم الصفات على قسمين لا غير. صفات ذات، وصفات فعل. قال: وضابط صفات الذات: هي التي لا تنفك عن الله، وضابط صفات الفعل: بأنها التي تتعلق بالمشيئة والقدرة.

ومثل للصفات الذاتية: بالعين، والنفس، والعلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر والوجه .. الخ.

ومثل للصفات الفعلية: بالاستواء، والنزول، والمجيء، والضحك..(٢) الخ.

ومع ذلك فتقسيمه أشمل لأنه شامل لجميع الصفات، أما تقسيم المتكلمين فقاصر على ما أثبتوه منها فحسب. أما الصفات العقلية، والخبرية، فقد قيل: في تعريفهما وبيان الفرق بينهما:

ان الصفات العقلية، كل صفة قام الدليل العقلي على ثبوتها لله تعالى، وجاءت الشريعة الاسلامية باثباتها، فهي ثابتة لله بالعقل، والشرع معا. كصفة العلم والقدرة، والارادة، والحياة، والسمع، والبصر والكلام.(٣)

وأما الصفات الخبرية: فهي الصفات التي يدل على ثبوتها له تعالى، الخبر من غير استناد الى نظر عقلي فدليل ثبوتها السمع، لا العقل، بل ان العقل كما يزعم كثيرون يحيل اثباتها لله تعالى، لأن اثباتها يؤدي الى التشبيه والتجسيم، الا اذا -

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ - ٢٦٣، وقد عد الرضا والغضب من الصفات الذاتية لأنها عنده بمعنى الارادة.

(٢) الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية لعبد العزيز المحمد السلمان ط ٥، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص ٤٨ - ٤٩.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية تقديم حسين محمد مخلوف ص ٨ - ٩ وقال ان الرازي: اثبت العلم والقدرة والحياة بالعقل، وأثبت السمع والبصر والكلام بالسمع، ولم يثبت شيئا من الصفات الخبرية لكن من سبقوه اثبتوا جميع هذه الصفات بالعقل كما تثبت بالسمع، قال: وهذه الطريقة اعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين يعني الرازي ومن سار على نهجه. قلت وقد رأينا الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد قد حذا حذو الرازي. رسالة التوحيد محمد عبده ص ٦٥ - ٦٦.

حملت على المعاني اللائقة به تعالى ، ويعنون بذلك تأويلها بما يتفق ودلالة العقل .(١)

والصفات الخبرية تنقسم الى قسمين : صفات ذات مثل : الوجه ، واليديـــن ، والعين . وصفات فعل مثل : الاستواء ، والمجيء والاتيان والنزول .(٢)

---

(١) الارشاد للجويني مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م ص ٤١ — ٤٢ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ١١٠ .

المبحث الثالث :

(تقسيم الفلاسفة للصفات)

وهناك تقسيم آخر وهو للفلاسفة ، فهم وان كانوا قد نفوا الصفات الزائدة على الذات ، فقد قسموا الصفات الى سلوب ، واضافات ، وقد تابعهم الرازى في هذا التقسيم (١) ثم عاد وقال : ان هذا تقسيم الفلاسفة ، ونقده بقوله : ان هناك أيضا قسما ثالثا ، وهو الصفات الحقيقية ، القائمة بذات الله ، ومنها العلم الذى هو صفة حقيقية تلزمها الاضافات (٢) ، وكان قبل قوله بهذين التقسيمين ، يقسمها الى سبعة أقسام : حقيقية كموجود وحي ، واضافية كمعبود ومشكور ، وسلبية كغني وواحد وحقيقية مع اضافية كعالم وقادر ، وحقيقية مع سلبية كقديم وأزلي ، واضافية مع سلبية كأول وآخر ، وحقيقية مع اضافية وسلبية كالملك (٣) .

وقد اعترض عليه ، بأن الأمثلة التي يدخلها في بعض الأقسام غير دقيقة ، كالوجود مثلا فقد عده الرازى من الصفات ، مع أنه قد قال أحيانا : بأن الوجود هو الذات (٤) . والوحدانية جعلها من الصفات السلبية ، مع أنه قال عنها في المطالب العالية انها : صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته (٤) .

---

(١) الرازى ، وآراؤه الكلامية والفلسفية ، محمد صالح الزركان دار الفكر ص ٢٢٤ ، التفسير الكبير للرازى جـ ٣٢ ص ١٨٠ ، وفي المحصل يسمى الاضافية ثبوتية .

(٢) المطالب العالية للرازى مخطوط في دار الكتب المصرية جـ ١ ص ٢٩٤ .

(٣) لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات للرازى ، المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ ص ٢٢ - ٢٤ .

(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٤ ، ٤٣ ، ١١١ .

(٥) المطالب العاليه للرازى جـ ١ ص ٢٠٣ .

المبحث الرابع :

(التقسيم الثالث للصفات)

قسم المتكلمون ما يثبتونه من الصفات الالهية الى أربعة أقسام :

نفسية ، وسلبية ، وصفات معان ، وصفات معنوية .[1]

الصفات النفسية :

وسميت بذلك : لأنه لا تتصور ذات بدونها .

وعرفوها : بأنها كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه[2]. وفي أم البراهين للسنوسي : عرفت بأنها الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة[3]، والصفة النفسية نسبة الى النفس[4] أي الذات والمراد بها وجوده تعالى .

الصفات السلبية :

وهي خمس : القدم ، والبقاء ، والوحدانية ، ومخالفته تعالى للحوادث ،

---

(١) ذكر الشيخ محمد الأمين الشنقيطي بأن المتكلمين قسموا صفاته تعالى ستة أقسام ، الأربعة المذكورة اعلاه ، وزاد : الخامسة صفة فعلية ، وصفة جامعة ، والصفة الاضافية تتداخل مع الفعلية كالخلق والاحياء والاماتة ، وتنفرد الاضافية في نحو كونه تعالى موجودا قبل كل شيء ، أضواء البيان جـ٢ ص ٢٧٣ .

(٢) الشامل للجويني ص ٣٠٨ تحقيق د . علي سامي النشار .

(٣) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٥ .

(٤) انتقد الشيخ الشنقيطي اطلاق النفسية على شيء من صفاته تعالى وقال بأن ذلك لا يجوز لأن الصفة النفسية في اصطلاح المتكلمين لا تكون الا جنسا أو فصلا والجنس في الاصطلاح قدر مشترك بين أفراد مختلفة الحقائق كالحيوان بالنسبة الى الانسان ، والفصل صفة نفسية لبعض أفراد الجنس ينفصل بها عن غيره من الأفراد المشاركة له في الجوهرية ، والجسمية ، والنمائية ، والحساسية ، ووصف الله جل وعلا بشيء يراد به اصطلاحا ما ذكر من أعظم الجرأة على الله تعالى لأنه تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ، فليس بينه وبين غيره اشتراك في شيء من ذاته ولا صفاته حتى يطلق عليه ما يطلق على الجنس والفصل ، والاطلاق الموهم للمحذور في حقه تعالى لا يجوز . أضواء البيان جـ ٢ ص ٢٧٤ .

والغنى المطلق ، المعروف عندهم بالقيام بالنفس .

وضابطها عندهم : بأنها التي لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى أصلا وانما تدل على نفي ما لا يليق بالله عن الله (١) . وصفات السلب : يوصف بها تعالى ، ولا يوصف بأضدادها (٢) . وهي نسبة للسلب أى النفي ، ونسبت للسلب لأنها مفسرة به ، اذ القدم سلب أولية الوجود ، والبقاء سلب آخرية الوجود ، والوحدانية سلب التعدد في الذات . . . فليس المراد بكونها سلبية بأنها مسلوبة عن الله ، ومنفية عنه ، والا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم . . وهو منزه عن هذا كله (٣) .

وما تقدم من الصفات ، لا تقتضي معنى زائدا على الذات الالهية ، ولذلك لم يقع بين المعتزلة ، وغيرهم خلاف حولها ، وانما وقع الخلاف الشديد ، حول الصفات الايجابية ، لفظا ومعنى ، والتي هي من صفات الذات وتقتضي عند الصفاتية معنى زائدا على الذات وهي :

صفات المعاني :

وهي سبع : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر والكلام ، وهذه الصفات السبع المذكورة ، يثبتها كثير ممن يقول بنفي غيرها من صفات المعاني ، كمتأخرى الأشاعرة ، وانما سميت بذلك ، لأنها تدل بالمطابقة على معنى وجودى قائم بالذات (٤) . بمعنى أن كل صفة من هذه الصفات ، صفة ثبوتية ، تدل على معنى زائد على ذاته تعالى ، وتسمى أيضا بالصفات الذاتية ، لأنها لا تنفك عن الذات ، وقد عرفت : بأنها كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات ، موجبة له حكما (٥) كما توجب القدرة القادرية

---

(١) أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي جـ ٢ ص ٢٧٨ .
(٢) العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض للدكتور عبد العزيز سيف النصر جـ٢ ص٢٤ .
(٣) حاشية الشيخ ابراهيم البيجورى على متن السنوسية ص ١٩ مطبعة دار احياء الكتب العربية .
(٤) أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي جـ ٢ ص ٢٧٨ .
(٥) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية مطبعة الاستقامة ص ٧٦ وحاشية على أم البراهين ص ٩٧ ط أخيره .

... وهكذا في بقية الصفات ، والى هذه الصفات السبع تعود جملة أسمائه تعالى مضافـــا اليها كل ما يصدق على الله تعالى من أوصاف الكمال[1] .

---

(١) المقصد الأسنى للغزالي ص ١٠٣ ، ومنهاج العارفين ص ١٩٣ ، نهاية العقول للرازى جـ ٢ ص ٧٥ – ب أى السلوب والاضافات فلا حصر لها .

المبحث الخامس :

(أحكام الصفات)

أثبت جمهور الأشاعرة صفات المعاني السبع المتقدم ذكرها ، وأثبتوا لها أحكاما أربعة هي :

١ - ان هذه الصفات ليست هي الذات ، بل زائدة على الذات ، فصانع العالم عندهم عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، وهكذا ، بخلاف المعتزلة الذين قال بعضهم : ان الله عالم بذاته ، وقال بعضهم الآخر ، ان الله عالم بعلم هو ذاته ، ومعنى زيادتها على الذات ، ان لها مفهوما يخالف مفهوم الذات ، وليس معنى زيادتها على الذات ، أنها اغيار تغاير الذات ، وانما هي صفات قديمة ثبتت للذات ، فالله قديم بصفاته ، وليس لها استقلال في الوجود عن الذات[(١)] ، وفسر ابن تيمية معنى قول الصفاتية بأنها زائدة على الذات بأنه : اثباتها زائدة عما أثبته النفاه ، لا أن في نفس الأمر ذاتا مجردة عن الصفات او صفات زائدة عليها فان هذا باطل[(٢)] .

٢ - ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، لأن الدليل دل على اتصافه بها ، ولا معنى لاتصافه بها ، الا قيامها بذاته ، اذ أن الصفة لا تكون صفة لشيء الا اذا قامت به لا بغيره .

٣ - ان هذه الصفات كلها قديمة ، لأنها اذا كانت حادثة ، كان القديم امّا محلا للحوادث عند الأشاعرة ومن وافقهم - وهو محال ، أو متصفا بصفة لا تقوم به . وذلك أظهر في الاستحالة . وقصدوا بذلك الرد على مَن يجوّز قيام الحوادث بذاته تعالى[(٣)] .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٤ - ٩٦ .
(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٩٠ .
(٣) شرح العقائد النسفية ص ٢٥٨ طبع محمود شاكر ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٧ .

٤ - الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه ، أزلا وأبـــدا ، فهو في القدم كان : حيا ، قادرا ، عالما ، سميعا ، بصيرا ، متكلما .(١)

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٠ - ٧٢ .

المبحث السادس :

(خطأ من حدّ الصفات الالهية بعدد)

وقد اعترض على هؤلاء القائلين بأن الصفات الالهية تنحصر في هذه الصفات السبع من وجهين :

الوجه الأول :

قولهم بقدمها ، ولزومها للذات أزلا وأبدا ، فان هذا وان سُلّم في صفة الحياة مثلا ، لم يمكن تسليمه في مثل العلم ، والارادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذى هو حروف وأصوات ، مسموعة ومنزلة على الأنبياء . وفي مثل السمع والبصر المتعلقين بالمسموعات والمبصرات ، أمّا العلم بالحوادث ، فلا بد من القول بتجدده تبعا لتجدد تلك الحوادث، فان الله سبحانه اذا كان قد علم في الأزل أن زيدا سيوجد في يوم كذا ، ثم وجد زيد ، فان بقي هذا العلم على حاله كان جهلا لا علما ، وان علم بعد الوجود أنه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة ، وكذلك الارادة : لا يعقل ارادة واحدة قديمة تعلقت في الأزل بايجاد العالم فيما لا يزال ، فان هذا قول بتأخر المراد عن الارادة التامة من غير عائق ، فانه مهما تمت القدرة والارادة وارتفعت الموانع عنهما ، وجب حصول المراد لا محالة ، واذا فلا مناص من أحد أمرين : امّا القول بقدم المراد على فرض قدم الارادة الموجبة له ، وامّا القول بارادات حادثة في ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات .(١)

وهذه الاشكالات قد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم ، حتى ان الغزالي اوردها في كتاب الاقتصاد ، وأجاب عنها بأن هذه الصفات وان كانت قديمة فلها تعلقات حادثة .(٢)

وقال أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي : ان لله تعالى بحسب كل معلوم علما ،

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ١٢٥ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٨ ، ٦٩ .

وبحسب كل مقدور قدرة ، وقال الرازى : يتوجه أن المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما ، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس الا .[1] وصرح الرازى بأن أكثر طوائف المسلمين ، وان لم يصرحوا بالتغير ، فهو لازم على مذاهبهم ، فأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة يقولان : بحدوث صفة المريدية والكارهية في ذات الله ، والأشعرية يقولون ان الله تعالى قادر على ايجاد الجسم المعين من الأزل الى الأبد ، فاذا خلق ذلك الجسم ، لم يعد قادرا على ايجاده ، لأن ايجاد الموجود محال ، فتعلق قدرته بايجاد ذلك الجسم قد زال .

والفلاسفة يقولون : ان الاضافات ، موجودة في الأعيان ، فاذا كان الله مع كل حادث وقبله وبعده ، والمعية والقبلية والبعدية اضافات ، كانت هذه الاضافات حادثة في ذات الله .[2] ونجد الرازى في المطالب العالية : ينص على أن صفة العلم متغيرة فهو يقول : المذهب الصحيح هو قول أبي الحسين البصرى ، وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم ، مع أن العلم من الصفات الحقيقية كما يقول الرازى في المطالب العالية[3] ، واذا فقد عاد بعض القائلين بقدم الصفات وعدم تغيرها بتغير متعلقاتها الى المذهب الحق ، الذى تؤيده الأدلة الشرعية والعقلية .

الوجه الثاني :

التشكيك في حصر الصفات في السبع المذكورة ، فقد صرح الرازى ، وهو من كبار أئمة القائلين بانحصارها فيما ذكر من صفات المعاني بأنه لا دليل على ثبوت غير هذه الصفات ، ولا على نفيها ، فما يدل عليه العقل اثبتناه ، وما لم يدل العقل على ثبوته

---

(١) المحصل للرازى ص ١٢٢ .
(٢) المطالب العالية ١ / ١٨٠ — ١٨١ ، ونهاية العقول للرازى ١ / ٢٦٦ والأربعين في أصول الدين للرازى ص ١٢٠ .
(٣) المحصل ص ١٣٦ ، والمعالم في أصول الدين ص ٥٨ — ٥٩ .

أو نفيه توقفنا فيه [١]، بل ان هناك ما يشعر أن الرازى ، قد زاد على هذه الصفات السبع واثبت صفات حقيقية لا حصر لها فقد عقب على قول الصعلوكي بقوله : وهو الوجه ليس الآ .، والحق أن صفاته لا يعلمها حق العلم الآ هو سبحانه ، وان حصر المتكلمين لها بسبع يتحكم تخالفه الأدلة الشرعية والعقلية .

الصفات المعنوية :

وهي الأوصاف المشتقة من صفات المعاني السبع السابقة فهي ملازمة لها ، وقد عرفت بأنها الحال الواجبة للذات ، ما دامت المعاني قائمة بالذات ، [٢] وانما نسبت هذه السبعة للمعاني ، لكونها تابعة لها في التعقل [٣]، أو لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف .. بالسبع الأولى ، فان اتصاف محل من المحال بكونه : عالما ، أو قادرا مثلا ، لا يصح الآ اذا قام به العلم ، أو القدرة وقس على هذا ، فصارت السبع الأولى ، وهي صفات المعاني عللا لهذه أى ملزومة لها ، فلهذا نسبت هذه الى تلك ، فقيل فيها : صفات معنوية [٤].

وهذه الصفات المعنوية هي كونه : تعالى : قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحيا ، وسميعا ، وبصيرا ومتكلما . والذى أُحِبُّ أن أشير اليه أن ما ذكر من اعتبار الصفات المعنوية والصفات النفسية ، من أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، انما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين ، كالباقلاني ، والجويني من الأشاعرة ، والجبائية والبهشمية من المعتزلة ، أما الذين ينكرون الأحوال ، فانهم لا يعدون الصفات النفسية والمعنوية من أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، الزائدة على الذات ، لأنهم ينكرون وجود شيء يسمى حالا ، ليس بموجود ، ولا معدوم ، حيث حد المثبتون " الحال " بأنها صفة غير موجودة ، ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود ، ومن الذين ينكرون الحال أبو الحسن

---

(١) المحصل ص ١٢٢ ، والمعالم في أصول الدين

(٢) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية ص ٥٩ .

(٣) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص ١١٨ .

(٤) شرح ام البراهين للسنوسي ص ٣٢ .

الأشعرى ، فهولا يجعل الوجود معنى زائدا على الذات ، بل وجود كل شيء عين ذاته، وعلى هذا فلا يعد الوجود صفة زائدة على الذات.[1]

وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية مذاهب الناس في الأحوال فقال : قد تنازع فيها مثبتو الصفات ونفاتها ، فأبو هاشم واتباعه يثبتون الأحوال دون الصفات ، والقاضي أبو بكر بن الباقلاني وأتباعه يثبتون الأحوال والصفات ، وأكثر الجهمية والمعتزلة ينفون الأحوال والصفات ، أمّا جماهير أهل السنة فيثبتون الصفات دون الأحوال.[2]

ويقول الدسوقي : ان التحقيق نفي هذه المعنوية ، وعدم ثبوتها ، لأن الحق نفي الأحوال[3] ، ويقول صاحب أضواء البيان : التحقيق انها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعاني ، وعد المتكلمين لها صفات زائدة على صفات المعاني مبني على ما يسمونه الحال المعنوية زاعمين انها أمر ثبوت ، ليس بموجود ولا معدوم ، والتحقيق الذى لا شك فيه أن هذا الذى يسمونه : الحال المعنوية ، لا أصل له ، لأن العقل حاكم حكما لا يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين البتة ، فالعقلاء مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، ولا واسطة بينهما البتة ، فكل ما هو غير موجود فانه معدوم قطعا ، وكل ما هو غير معدوم فانه موجود قطعا ، وهذا مما لا شك فيه كما ترى.[4]

---

(١) أصول الدين للبغدادى ص ٨٨ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط ٢ ١٤٠٠/ ١٩٨٠م ، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٥ ، الأربعين للرازى ص ٥٣، ١٠٠ حيدر أباد بالهند سنة ١٣٥٣هـ ، شرح أم البراهين ص ٧٤ .

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦ منشورات المكتب الاسلامي ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٣) حاشية الدسوقي ص ١١٨ الطبعة الأخيرة .

(٤) أضواء البيان للشنقيطي جـ ٢ ص ٢٧٧ .

المبحث السابع :

(الأسباب التي حملت علماء الكلام على سلوك هذا المنهج المخالف لمنهج السلف)

تبين لنا عند الكلام عن منهج السلف في الصفات ، أن الأصل عندهم اثبات جميع الصفات ، التي ورد بها القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، والى ذلك ذهب أئمة السنة ، والفقه ، والتفسير فيما بعد ، وكان كل من التأويل ونفي الصفات منهجا مستحدثا لم يقل به أحد من السلف ، ولا أصل له في الكتاب والسنة .

وهنا ينشأ هذا السؤال : ما هي الأسباب والدوافع التي حملت المتأخرين من علماء الكلام على سلوك هذا المنهج المخالف للكتاب والسنة ، وما كان عليه السلف ؟

للاجابة على هذا السؤال المهم أقول : ان أصل مقالة التعطيل ونفي الصفات يرجع الى عناصر دخيلة على الاسلام ، يهودية وصابئية ، وفلسفية كما بين ذلك شيخ الاسلام (١) ، اذا فليس انكار الصفات الا رأيا دخيلا تسرب الى صفوف المسلمين ، وقد تصدى السلف لهذه الآراء ، وردوا عليها ، وبينوا عوارها ومن هذه الردود ، كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للامام أحمد بن حنبل امام أهل السنة ، وناصر الملة .

فهذه الأسانيد ترجع اذا الى اليهود ، والصابئين ، والمشركين ، والفلاسفة ، الضالين ولا أصل لها في العقيدة السلفية الصحيحة المتلقاة من الكتاب والسنة الصحيحة .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : كيف تسربت هذه المقالة من مقالة التعطيل ونفي الصفات الى المسلمين ؟ .

أقول : لقد ذكر المحققون عدة أسباب أدت الى انتقال هذه المقالة الى طوائف المسلمين منها :

١ - مجاورة المسلمين لكثير من أهل الديانات القديمة ، ونقل أصولهم والتأثر بهم .

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٢٣ وفي غيرها من كتبه وقد سبقت مني الاشارة الى ذلك .

٢ - دخول كثيرين من أهل الديانات القديمة في الاسلام ، فدخل في الاسلام يهود ونصارى ، ومجوس ، وصابئة ، وكل هؤلاء في رؤوسهم أفكارهم الدينية الباقية من دياناتهم القديمة ، وقد استولت على مشاعرهم ، فكانوا يفكرون في الحقائق الاسلامية على ضوء اعتقاداتهم القديمة ، وقد أثاروا بين المسلمين ما كان يثار في دياناتهم من الكلام في الجبر ، والاختيار ، وصفات الله تعالى ، أهي شيء غير الذات ، أم هي والذات شيء واحد .

٣ - كان بجوار هؤلاء الذين دخلوا في الدين مخلصين ، ولكن ما زالت في رؤوسهم بقايا دياناتهم القديمة - آخرون دخلوا في الاسلام ظاهرا ، وأبطنوا غيره ، وما كان دخولهم الا ليفسدوا على المسلمين عقيدتهم ، ويبثوا بينهم الأفكار المنحرفة كالزنادقة وغيرهم من المنحرفين .(١)

يقول ابن حزم في الفصل ، والمقريزى في الخطط :

والأصل في خروج أكثر هذه الطوائف عن ديانة الاسلام ، أن الفرس كانوا من سعة الملك ، وعلو اليد على جميع الأمم ، وجلالة الخطر في أنفسها ، بحيث أنهم كانوا يسمون أنفسهم : الأحرار والأبناء ، والأسياد ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدى العرب ، وكانت العرب عند الفرس أقل الأمم خطرا ، تعاظمهم الأمر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في أوقات كثيرة ، وفي كل ذلك كان يُظهِرُ الله الحق فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع ، فأظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستبشاع ظلم علي رضي الله عنه ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى ، حتى أخرجوهم عن الاسلام ...(٢)

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة جـ ١ ص ١٣ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ٢ ص ١١٥ ، والخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٩٠ - ١٩١ .

ويقول أبو زهرة : وهذا الكلام وان كان قد اقتصر في المثال على التشيع المنحرف كالذى كان يفعله السبئية . . فانه أيضا ينطبق على كثير من الطوائف الأخرى ، ففي كل فرقة كان هؤلاء من هؤلاء ، كابن الراوندى في المعتزلة ، والمشبهة والمجسمة في غيرهم .(١)

ويرجع الامام ابن تيمية مقالة التعطيل الى أنها مأخوذة عن تلامذة اليهود والمشركين ، وضُلَّال الصابئين ، فان أول من حُفِظَ عنه أنه قال هذه المقالة — أعني أن الله ليس على العرش حقيقة ، هو الجعد بن درهم ، وعنه أخذها الجهم بن صفوان . . والجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان ، وأخذها ابان عن طالوت . . وأخذها طالوت من لبيد بن أعصم اليهودى ، الساحر ، وكان الجعد فيما قيل : من أهل حران ، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ، بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل ، ومذهبهم في الرب أنه ليس له الا صفات سلبية أو اضافية ، أو مركبة منها . . . فيكون الجعد قد أخذ مقالته عن الصابئة الفلاسفة ، وأخذها الجهم أيضا فيما ذكره الامام أحمد وغيره . . من السمنية بعض فلاسفة الهند ، وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات ، . . ولما كان في حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته . . . الى أن قال : وهذه التأويلات التي بأيدى الناس اليوم مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات ، وذكرها الرازى في كتابه الذى سماه أساس التقديس ، ويوجد كثير منها في كلام خلق غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي ، وعبد الجبار الهمداني ، وأبي الحسين البصرى . . . هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه . . فعين تأويلاتهم هي عين تأويلات المريسي . . كذلك أبو نصر الفارابي دخل حران ، وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته .(٢)

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) مجموعة الفتاوى لشيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠ — ٢٥ .

٤ - ترجمة الكتب الفلسفية من الرومية واليونانية ، والهندية ، فقد كان لهذه الكتب أثر واضح في الخلاف ، اذ غزا الفكر الاسلامي كثير من المنازع الفلسفية .. وظهر من علماء المسلمين من نزعوا منزع الفلاسفة الأقدمين ، وأخذوا بطريقهم ، وكان لذلك أثره في التفكير الاسلامي نفسه ، كما نرى في المعتزلة وغيرهم من المتكلمين الذين نهجوا مناهج الفلاسفة في اثبات العقائد الاسلامية ، يقول الشيخ محمد عبده :

وتفرقت السبل بأتباع واصل وتناولوا من كتب اليونان مالاق بعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبته العلم ، بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا الى أوليات العقل ، وما كان سرابا في نظر الوهم ، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر ، ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تعد بالعشرات ، أيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة فغلب رأيهم ، وأخذ علماؤهم يؤلفون الكتب.[1]

وحتى الذين ردوا على المعتزلة من علماء الكلام وغيرهم كان ردهم على منهاج المعتزلة فهو مجموعة من الأقيسة المنطقية والتهديلات الفلسفية ، والدراسات العقلية المجردة[2] وشيوع التفكير الفلسفي بين علماء المسلمين في اثبات العقائد قد جرهم الى دراسة مسائل ، ليس في استطاعة العقل البشرى أن يصل الى نتائج مقررة ثابتة فيها .

والذى يظهر كما يقول الشيخ محمد عبده : أن حالة من الانبهار والاعجاب أخذت بعقول المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين ، بما نُقِلَ اليهم عن فلاسفة اليونان ،

---

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده دار احياء العلوم بيروت ط١ ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة جـ١ ص ١٤ .

خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجد أن اللذة في تقليدهما ، لبادئ الأمر ، ... وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير الى ما وراء الاعتدال ... هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين ، كما تراه في كتب العضد والبيضاوي ...(١)

ويكفينا أن نعلم ما في كتب الفلسفة من المخاطر على العقائد من رواية هذه الحكاية : يحكى أن أرسطو أول من دون الحكمة ، ولما عرض تدوينه على أفلاطون غضب عليه ... فقال : لكني أودعت فيها مهاوى لا يطلع عليها الا أهلها ، فأجازه على ذلك ، وقد صارت كتبه مخزونة في أثينة من ولاية مورة من بلاد الروم ، عند ملك من ملوك اليونان ، ولما رغب الخليفة المأمون في علوم الأوائل أرسل المأمون الى الملك المذكور ، وطلب الكتب ، ولم يرسل ، فغضب المأمون ، وجمع العساكر وبلغ الخبر الى الملك اليوناني ، فجمع البطاريق والرهابين ، وشاورهم في الأمر ، فقالوا : ان أردت الكسر في دين المسلمين ، وتزلزل عقائدهم ، فلا تمنعهم عن الكتب ، فاستحسن الملك ، وأرسلها الى المأمون ،(٢) ... وفعلا لقد كانت كذلك ..

ومن أجل هذه الملابسات ، التي أحاطت بعقول بعض علماء المسلمين ، وأعني بهم هنا الجهمية ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، خاصة متأخريهم — جعلوا العقل حاكما على النصوص ، لا محكوما بها ، فقدموا العقل على السمع ، ووضعوا المقدمات العقلية ، التي تتوقف عليها الأدلة من وجهة نظرهم ، مثل اثبات الجوهر الفرد ،... وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها ، واعتمدوا على المنطق ، الذى جعلوه قانونا ، ومعيارا للأدلة ، فاقتبسوا كثيرا من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات ، حتى صارت هذه الطريقة من مصطلحهم ، وتسمى طريقة المتأخرين ، وربما أدخلوا فيها الرد على

---

(١) رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده مطبعة الاستقلال الكبرى — القاهرة حـ ١ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية لكن كثرة توغل المتأخرين كما أسلفنا ، ومخالطتهم كتب الفلسفة ، جعلهم يعتمدون عليها اعتمادا كليا ، ويأخذون بمقدماتها فاختلطت عندئذ مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لم يعد يتميز أحد الفنين من الآخر ، ومن هنا حصلت لهم شبهات أدت بهم الى نفي الصفات كلها أو بعضها وسنذكر هذه الشبهات .

المبحث الثامن :

(الشبهات التي أدت بالمعطلة الى نفي الصفات)

الشبهة الأولى : قولهم بوجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض .

الشبهة الثانية : ظنهم ان الأسماء العامة المشتركة يلزم منها المشابهة بين المسميات في الخارج .

الشبهة الثالثة : استعمال ألفاظ مجملة مشتملة على الحق والباطل لقصد التنزيه .

الشبهة الرابعة : قولهم : ان الأخذ بظواهر النصوص في الصفات يؤدى الى التشبيه .

الشبهة الخامسة : ظنهم ان الآيات من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وصفت المعبود بالتنزيه المطلق ، وأنها سلوب في بابها ، وان ما ذهبوا اليه من التأويل ، ونفي الصفات يتأيد بمثل هذه الآيات ، ولم يعلموا أن النفي الذى لا يتضمن اثباتا لا مدح فيه .

وسوف نفصل القول في هذه الشبهات مع الرد عليها .

الشبهة الأولى :

ذهب كثير من علماء الكلام من الجهمية ، والمعتزلة ، وجمهور الأشاعرة المتأخرين الى القول بوجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض ، وهذه الشبهة تتضمن أمرين :

الأول : دعوى أن العقل قد يعارض النقل .

الثاني : وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض .

وقالوا : انما وجب تقديم العقل على النقل لسببين اثنين هما :

١ — ان العقل أصل النقل ، والدلالة العقلية قطعية .

٢ — دلالة النصوص ظنية ، لا تفيد القطع ، واليقين ، وخبر الآحاد لا يؤخذ به في العقائد . ويبين شيخ الاسلام مقصودهم : بأنه لو قُدِّمَ النقل على العقل ، لكان

ذلك قدحا في العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه فيكـون تقديم النقل قدحا في العقل والنقل معا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل اما أن يُتَـأول وامّا أن يفوض ، قال : وهذا الكلام قد جعله الرازى وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به مـن كتب الله تعالى ، وكلام أنبيائه ، ومالا يستدل به (١).

قلت : ومما يجب التنبيه عليه هو أن هذه الحجة مشتركة بين طوائف المتكلمين فكل من نفى الصفات كلها أو بعضها فهذه الشبهة احدى حججه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فان هذا القانون لم يبتدعه الرازى بل هو مسبوق فيه ، سبقه اليه المعتزلة كمـا تقدم بيان ذلك عند الكلام عنهم كما سبقه اليه كبار الأشاعرة بعد الأشعرى مثل الغزالـى ، وأبو بكر بن العربي ، والجويني والباقلاني ، اذا فالرازى أخذه عمن سبقه وخاصة الغزالـي في رسالة (قانون التأويل) ولكن الرازى هو أكثر من شغف (شُغِب) بذلك ورده في كتبه ، وقـد تابع المتكلمون الفلاسفة وتأثروا بهم ، وقد أشار ابن تيمية الى الفلاسفة ، وقال انهـم يسلكون طريقة التبديل مثل المتكلمين ، ولكنهم أهل الوهم والتخييل ، والمتكلمون هم أهل التحريف والتبديل ، وذكر أن ابن سينا وأمثاله قد وضعوا قانونا خاصا بهم في التأويـل ، كالقانون الذى ذكره في رسالته الأضحوية (١)، والذى يقول فيه : أمّا أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطـاب الجمهور كافة .... (٢) ويقول ابن رشد : فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع ، أو عرف به ، وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان أو مخالفا له ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ونحن نقطع أن كل مـا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ٩ .

(٢) الرسالة الاضحوية لابن سينا ص ٤٤ – ٥١ تحقيق د. سليمان دنيا ط دار الفكر العربي ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م .

أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي [١] . وهنا يتضح تقارب المنهجين .

ومعنى قول المتكلمين ان العقل أصل للنقل : ان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل ، فان الطريق الى اثبات الصانع ، ومعرفة النبوة ، ليس الا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه [٢] . والآن حان لنا أن نورد بعضا من أقوال علماء الكلام على وجوب تقديم العقل على النقل .

يقول الغزالي في رسالة قانون التأويل : الوصية الثانية هي : أن لا يكذب برهان العقل أصلا ، فان العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في اثبات الشرع، اذ به عرفنا المشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكيه المزكي الكاذب ، والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكي الشرع ، واذا قيل لك : ان الأعمال توزن ، علمت أن الأعمال عرض ، فلا توزن ، فلا بد من التأويل [٣] ...

ويقول القاضي عبد الجبار : فاعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب والسنة ، والاجماع ومعرفة الله تعالى : لا تنال الا بحجة العقل ، وذلك لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده ، وعدله ، فلو (استدللنا) بشيء منها على الله ، والحال هذه ، كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله ، وذلك لا يجوز ، بيان هذا : ان الكتاب انما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده ، وعدله ، وأمّا السنة فلأنها انما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم ، وكذلك الحال في الاجماع ، لأنه امّا أن يستند الى الكتاب في كونه حجة ، أو الى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى [٤] .

---

(١) فصل المقالة فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد دار الافاق الجديدة بيروت ط١ ١٣٩٨ / ١٩٧٨م ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) مقدمة الدكتور محمد رشاد سالم لكتاب: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ١٣ - ١٤ .

(٣) قانون التأويل للغزالي ص ١٠ - ١١ طعزت الحسيني القاهرة ١٣٥٩ / ١٩٣٠م

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٨٨ ، ٨٩ .

وفي مكان آخر يقرر بأن الاستدلال بالنصوص في باب الصفات غير ممكن ، لأن صحة السمع لا تعلم صحته الا بعد العلم بالله تعالى ، وان له كمالا ، وأنه منزه عن كل نقص ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا الا استدلال بالفرع على الأصل ...(١)

ويقول الغزالي والجويني : وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعا ، بأن الشرع لا يخالف العقل ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل .(٢)

يقول الأستاذ محمد الجليند : في بيان رأى الغزالي في المسألة : الأصل الذى بنى عليه الغزالي .. قانونه في التأويل : هو أن العقل أصل في اثبات الشرع ، فاذا عارضه ظاهر نقلي ، فعليه أن يتأوله ، الى ما يوافق مقتضى العقل ، ولا يرد برهان العقل أصلا ...(٣)

وعن النصوص ، التي تتعارض مع الأدلة العقلية يقول المتكلمون : اما أن يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف - في ظنهم - واما أن تؤول كما هو مذهب المؤولين .

ومن اشهر علماء الكلام الذين شغبوا بهذه الشبهة - شبهة تقديم العقل على النقل - أبو عبد الله الرازى فقد قال ما نصه : اعلم ان الدلائل القطعية العقلية ، اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ،

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) الارشاد للجويني ص ٣٦٠ ط الخانجي ١٣٦٩/١٩٥٠م ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٥٩ ط المطبعة الأدبية .

(٣) الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل للأستاذ محمد الجليند ص ٥٣ .

واما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ،

واما أن يصدق الظواهر النقلية ، ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ،لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية ، الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (صلعم) وظهور المعجزات على محمد (صلعم) ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، واذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يقضي الى القدح في العقل والنقل معا وانه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق الا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة ...(١)

وحتى تكون أدلة الكتاب والسنة قطعية الدلالة يجب أن تتوفر فيها شروط عشرة اشترطها المتكلمون ، وتولى الرازى بيانها ، غير أن توفر هذه المقدمات العشر ، أمر لا يتأتى ، لأن هذه الأمور العشرة كلها مظنونة ، واذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة وعلى ذلك فلا يمكن أن تفيد الأدلة الشرعية القطع ، كما صرح بذلك الرازى حيث يقول :

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة ، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، واعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ، وعدم المعارض العقلي الذى لو كان لرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه وانتفاء هذه الاحتمالات العشرة ، مظنون ، والموقوف على

---

(١) أساس التقديس للرازى ص ١٧٢ - ١٧٣ ط مصطفى الحلبي القاهرة ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م ، المطالب العالية مخطوط بدار الكتب ص ٢١٠ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ ، ومعالم أصول الدين على هامش الكتاب السابق ص ٣١ - ٣٢ ونهاية العقول مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ عقائد ، وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ١ ص ٤ ، ٥ ، ٦ .

المظنون مظنون ، والظن لا يكتفى به في الأصول [١] .

وأما الاستدلال بخبر الواحد في العقائد فقد قال امام الحرمين الجويني ، في بيان عدم الاحتجاج بخبر الواحد : وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي الى العلم ، ولو اضربنا عن جميعها لكان سائغا لكن نومئ الى تأويل ما ورد منها في الصحاح فمن ذلك حديث النزول [٢] .

وادعى المتكلمون أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر الواحد ، فان ذلك ليس دليلا على القطع بصحته ، والانسان فيه مخير ، ان شاء تأوله ، وان شاء فوض معناه الى الله . يقول الجويني : ان الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد ، فاجتماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته ، ويقول أيضا :

اذا ثبت عندك حديث بما ثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار في تأويله ... [٣]

ويقول الباقلاني : خبر الآحاد لا يوجب العلم على ما وصفنا أولا ، ولكن يوجب العمل ، ان كان ناقله عدلا ، ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب اليه .. [٤]

خلاصة هذا الدليل :

أرى أن خلاصة هذه الحجة هي :

١ - ان سبب تقديم العقل على النقل هو كونه أصلا للنقل .

٢ - ان نصوص الكتاب والسنة حتى ولو كانت متواترة فان دلالتها ظنية لا تفيد القطع واليقين .

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ، الأربعين في أصول الدين ص ٤٦٤ ط ١ حيد أباد الهند ١٣٥٣هـ وقد شرح في هذا الأخير المقدمات العشر وعلل عدم كونها قطعية من وجهة نظره ، لكن ابن تيمية قد رد عليه وبين غلطه فيما ظن . تقديم وتعليق د . علي سامي النشار .

(٢) الارشاد للجويني ص ١٦١ نشر مكتبة الخانجي ، والشامل له أيضا ص ٥٥٧ ، ٥٥٨

(٣) الشامل للجويني ص ٥٥٨ ، ٥٧٠ .

(٤) التمهيد للباقلاني ص ١٦٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٦٦هـ .

٣ - خبر الآحاد لا يعتمد عليه في العقائد ، ولهذه الأمور الثلاثة أوجبوا تقديم العقل على النقل .

والواقع أنهم كما ترى ، قد جردوا النصوص سواء كانت متواترة ، أو من أخبار الآحاد من أن تكون حجة يعتد بها ، وأن ما يصح الاعتماد عليه والاحتجاج به هو دليل العقل ، فان سانده دليل النقل فيها ونعمت ، وان خالفه فالعبرة بدليل العقل فيما يتعلق بالعقائد أو الأصول كما يسمونها . . هذا حسب ما زعموه .

المبحث التاسع :

(الرد على الشبهة الأولى)

تصدى السلف للرد على هذه الشبهة ، وبينوا زيفها ، وبطلانها ، ونقضوها على أصحابها ، وسوف نعرف من مناقشة العلماء لهذه الشبهة صدق ما وجهوه لها من نقد ، لكن قبل أن نتعرض لمناقشتها أرى أن أبين أن المتكلمين من جهمية ومعتزلة ، وأشاعرة - اعنى متأخريهم - خاصة ، قد بنوا قاعدة تقديم العقل على النقل على مقدمات ثلاث وهي :

الأولى : ثبوت التعارض بين الدليل النقلي والعقلي .

الثانية : انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة التي هي :

أ) امّا أن يجمع بينهما - أى الدليل النقلي والعقلي وهو محال لأنه جمع بين النقيضين .

ب) وامّا أن يُرَدّا جميعا .

جـ) وامّا أن يقدم النقل على العقل وهو محال لأن العقل أصل النقل .

د) وامّا أن يقدم المعقول على المنقول ، وهو الواجب عندهم .

الثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة الأول من الاحتمالات الأربعة ، واذا بطلت هذه الاحتمالات ، لم يبق الا الاحتمال الرابع ، وهو تقديم المعقول على المنقول. (١)

وقد وجه شيخ الاسلام ابن تيمية النقض الى مقدمات هذه الشبهة التي جعلوها قاعدة ، تجب مراعاتها عند الاستدلال وتوجه على ضوئها الأدلة وحكم ببطلانها ، وبين أن القاعدة عرضت بطريقة غير صحيحة ، وكان يجب أن تعرض على النحو التالي :

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٤ ، ص ٧٨ ومختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣٠ .

اذا تعارض دليلان سواء كانا سمعيين ، أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا ، والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال : امّا أن يكون الدليلان قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، أو يكون أحدهما قطعيا ، والآخر ظنيا . ففي الحالة الأولى ، وهي كون الدليلين قطعيين فلا يجوز تعارضهما ، سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، ولا يتصور امكان التعارض بينهما أصلا ، لاستحالته ، وعندئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، فلا بد من أن يكون الدليلان ، أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين . . . .

وفي الحالة الثانية وهي ما اذا كان الدليلان ظنيين فانه يصار الى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح ، كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا .

وفي الحالة الثالثة : وهو ما إذا كان أحد الدليلين قطعيا والآخر ظنيا ، فانه يجب تقديم القطعي على الظني ، سواء كان هو السمعي ، أو العقلي باتفاق العقلاء ، فان الظن لا يرفع اليقين (١) ولا جواب عن هذا ، الا اذا قيل : الدليل السمعي لا يكون قطعيا ، وعلى فرض قبولنا لهذا الفرض ، فانه لا ينفع اذ الواجب على هذا التقدير ، تقديم القطعي لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصلا للسمع ، خلافا للمتكلمين الذين جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل أصلا للسمع ، مع أن دعوى أن السمع لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد .

وعلى هذا يمتنع انحصار القسمة في الأقسام الأربعة التي شغب بها المتكلمون وتولى الرازى تقريرها لأن حصرها مبني على امكان التعارض بين الدليلين العقلي والسمعي ومنع تقديم السمع على العقل مطلقا . (٢)

ودعوى أنه يمتنع تقديم المنقول على المعقول مطلقا ليس صحيحا على الاطلاق ، اذ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، ومختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣٠

(٢) نفس المصدر السابق جـ ١ ص ٨٧ ، مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣١ .

من الممكن أن يقال : يقدم العقلي تارة ، والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قـــدّم ، وان كانا جميعا قطعيين امتنع التعارض ، وان كانا ظنيين ، فالراجح هو المقدم ، فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقا ، أو السمعي مطلقا ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين دعوى باطلة ، بل هناك قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذى لا ريب فيه . وبهذا يتضح بطلان المقدمة الثالثة ،(١) التي هي ابطال الأقسام الثلاثة ، ووجوب تقديم العقل فقط .

أما قولهم : انه اذا قدّم الدليل النقلي كان طعنا في أصله الذى هو العقــل ، فيكون ذلك طعنا في النقل والعقل معا ، فغير مسلم أيضا : ذلك لأن قولهم : ان العقل أصل للنقل ان أرادوابه : أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، أو أصل في علمنا بصحتــه . فالأول لا يقوله عاقل ، لأن ما هو ثابت في نفس الأمر ، بالسمع أو بغيره هو ثابت سواء علمنـــا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، اذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها .....(٢)

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ....

وأمّا أن اريد بأن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ، ودليل لنا على صحته فهذا هو الذى أراد ولكن فيه اجمال يحتاج الى تفصيل :

فان قصد بالعقل هنا ــ اعنى المقدم على النقل عندهم ــ الغريزة التي فينــا ، فهذا المعنى يمتنع ارادته لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، لكنهـــا شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة ، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يعارضه ضده، وهي أيضا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال .(٣)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٨٧ ومختصر الصواعق المرسلة ص ١٣٠ ــ ١٣١ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٨٧ ، ومختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣١ .
(٣) نفس المصدر ص ٨٩ .

وبقي الاحتمال الثالث وهو : ما اذا أريد بالعقل الذى هو دليل السمع وأصله ، المعرفة الحاصلة بالعقل - بمعنى أن المعارف العقلية دلت على صحة السمع - ولا شك أن هذا المعنى هو المراد للمتكلمين ، عندما يقولون : العقل أصل النقل . والجواب عن ذلك ان المعارف العقلية اكثر من أن تحصر ، وليس كل المعلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله أرسله مثل اثبات الصانع وهذا هو الذى يمكن أن يقال عنه انه أصل للسمع لكونه دل على صحته ، دون ما عداه من العقليات . واذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ، وحينئذ فاذا كان المعارض للسمع من المعقولات ، مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع . . ، لأن القدح في بعض العقليات ليس قدحا في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فكيف يقال : انه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ، ؟ ومن قال بذلك فقد جعل المعقولات كلها نوعا واحدا متماثلا في الصحة ، أو الفساد ، ومعلوم أن السمع انما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له ، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال انه معقولا في الجملة القدح في أصله ،[1] وأن ما كان أصلا للنقل من المعقولات ، وهو ما استدل به على وجود الصانع وصدق الرسول : لا يختلف مع ما جاء به الكتاب والسنة من آيات الصفات والمعاد . . لأن الحجج السمعية مطابقة للمعقول ، والسمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما صنوان وصل الله بينهما فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه وكتابه هو الحجة العظمى ، فهو الذى عرفناه ولم يكن لعقولنا سبيل الى استقلالها بادراكه[2]

---

(١) نفس المصدر ص ٩٠ - ٩١ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٩٢ - ٩٣ .

والسمعيات مملوءة باثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، وليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذى في السمع يوافق هذه الأصول ، بل ان في السمع من بيان الأدلة العقلية على اثبات الصانع ودلائل ربوبيته ، وقدرته وبيان آيات الرسول ، ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار ، وليس فيه ما يناقض الأدلة العقلية ، التي يعلم بها وجود الصانع وصدق الرسول . عكس ما يزعمه المتكلمون من أن طريقتهم المشهورة في اثبات الصانع تتعارض مع نصوص الصفات .

وبهذا يظهر فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله .(١) وأنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها ، وأن كل ما عارض السمع - مما يسمى معقولا - ليس أصلا للسمع يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع ،(٢) بمعنى أن ما خالف النقل لا يتوقف عليه صحة السمعيات ، فلا يكون أصلا للنقل ، وما كان أصلا للنقل لم يختلف مع النقل ، فتبين أنه ليس هناك معقولات يكون القدح فيها قدحا في أصل النقل .

ومن جهة أخرى : فهناك طرق عقلية أخرى [illegible] لاثبات الصانع ، وصدق الرسول لا تتعارض مع الأدلة النقلية ، عكس الطريقة التي سلكها المتكلمون ، والتي هي طريقة : حدوث الأجسام وطريق امكانها ، وطريق امكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها . فانه لا يتوقف عليها صحة السمعيات ، فلا تكون أصلا للنقل ، فلا يكون القدح فيها قدحا في السمعيات ، ومحققو طوائف النفاة وأئمتهم مقرون بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق فيما يتعلق باثبات الصانع ، ولم يعتمدوا على طريقة مأخوذة عن الأنبياء . أما الطرق العقلية الأخرى التي يستدل بها على اثبات(٣) الصانع فمنها : النظر في الآيات الكونية ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٩١ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٩١ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٧ ، ١٠٢ .

ودليل العناية ، ودليل الاحكام والاتقان وكل هذه الطرق طرق عقلية لا تتعارض مع الأدلة النقلية ، بل بالعكس قد دل عليها القرآن ودعا اليها . واستدل بها كثير من النظار .

ولقد استدل أبو الحسن الأشعرى على اثبات الصانع بالأطوار التي يمر بهـــا الجنين حتى يتكامل ، وهي طريقة عقلية صحيحة واضحة توافق منهج القرآن . وبهـــذه الطريقة استدل غير واحد من أهل العلم [١] فثبت بهذا أن هناك طرقا عقلية تتفق مع الادلة النقلية ولا تعارضها . وجمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم ، من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانــون كالرازى وغيره معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له [٢] ، ثم لو رجعنا الى القول بأن اثبات الصانع أمر فطرى ، اضطرارى ، لا يحتاج الى نظر عقلـــي لوجدنا أنه قول صحيح تؤيده الأدلة فقد قال رسول الله (صلعم) كل مولود يولد علـــى الفطرة ... [٣] ويقول أبو هريرة — راوى الحديث — اقرأوا ان شئتم : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) [٤] ، والفطرة هي الاسلام [٥] . فمعرفة الرب أمر مركـــوز في نفس كل مولود ، والقول بأن اثبات الصانع أمر فطرى ذهب اليه كثير من المحققين ، حتى من أئمة الكلام أنفسهم . فقد استدل الرازى على أن الفطرة تحكم بوجود الخالق بقولــه تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) [٦] ، ويقول الغزالي : ووجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته ، يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده ، وندركه بالحـــواس الظاهرة والباطنة ... أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى [٧] فهو قد استدل علـــى

---

(١) اللمـع الأشعرى تحقيق د . حمود غرابه ص ١٧ — ١٨ مطبعة مصرية ، شركة مصرية مساهمة مصرية سنة ١٩٥٥ . وشرح الطحاوية ص ٢٨٢ ؟

(٢) درء تعارض العقل والنقل ص ٩٢ .

(٣) صحيح البخارى : كتاب التفسير جـ٦ ص ٢٠ ط. دار الفكر ، وصحيح مسلم جـ ٨ ص ٥٢ باب النور ومسند الامام احمد عن الأسود بن سريع جـ ٤ ص ٢٤

(٤) سورة الروم اية ٣٠ .

(٥) صحيح البخارى جـ٦ ص ٢٠ ، رسالة ابن تيمية في الكلام على الفطرة جـ٢ ص٣٣٣ قال وقاله ابو هريرة وابن شهاب ومجاهد/ شفاء العليل لابن القيم ص ٣٨١ ومابعدها .

(٦) التفسير الكبير للرازى جـ٢ ص ١١٤ — ١١٥ طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧هـ

(٧) احياء علوم الدين للغزالي جـ ٤ ص ٣١٢ .

أن وجود الله وصفاته أمر فطرى . ويقول الشهرستاني : فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقوم عليها برهان فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها ، وبديهة فكرتها ، على صانع حكيم عالم قدير (أفي الله شك فاطر السموات والأرض ، ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) . ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ، ونفي الشريك ...(١)

اذا فهؤلاء الذين وضعوا هذا القانون - أعني وجوب تقديم العقل على النقل - معترفون بأن العلم بالصانع وصدق الرسول ، ليس متوقفا على ما يدعونه من العقليات المخالفة للسمع . بل ان دليل الفطرة هذا الذى ذكرناه ، مطبوع في النفس طبعا ، لا يمكن انكاره ، ولذلك فقد ذهب اليه كثير من العلماء قديما وحديثا ، ومن ذهب الى ذلك اخوان الصفاء ، مع تلوث عقيدتهم(٢) ، وعبد الملك بن عبد الله اسد الطوفي من قدماء المتكلمين(٣) ، والراغب الأصفهاني(٤) وأبو المعين النسفي الماتريدى(٥) ، واستمر الأخذ بهذا الدليل البدهي حتى عصرنا الحاضر اذ نجد أن اثنين من الفلاسفة يقولان بمذهب الفطرة ، فديكارت يقول : ان الدليل على وجود الله مرجعه الى فكرة مغروسة في النفس سابقة على التفكير ، هذه الفكرة هي الله ، "فلا يبقى ما يقال بعد ذلك الا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدى عن نفسي ، والحق انه لا ينبغي أن نعجب أن الله حين خلقني غرس فيّ هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة في صنعته(٦) ، وانتقد كانت

---

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني - تحقيق الفرد جيوم - مطبعة اكسفورد سنة ١٩٣١م ص ١٢٤ ، ١٢٥ فضل هذا الدليل على دليل المتكلمين .

(٢) إخوان الصفاء للدكتور عمر فروخ بيروت ١٩٤٥م ص ٧٢ ، اخوان الصفاء للدكتور جبور عبد النور دار المعارف بمصر ١٩٦١م ص ٣٥ .

(٣) الرازى وآراؤه الكلامية - صالح الزركان ص ١٨٣ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ٩٢ .

(٥) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص١٠- ١١ مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩/ ١٩١١م بمصر .

(٦) التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان امين مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١م ص ١٥٥ .

الدليل الوجودى الذى سلكه الفلاسفة وبعض المتكلمين : ومضمونه الاستدلال على وجود الموجود الكامل بمجرد تحليل معنى الوجود ، وانتقد دليل المتكلمين المبني على الاستدلال بالحوادث ، واعترض على الدليل المبني على وجود النظام في الكون وهو ما يعرف بدليل الاتقان والاحكام ـ بعدة اعتراضات . . . وبعد أن انتقد هذه الأدلة ، أقام مكانها أساسا أخلاقيا ، بني عليه وجود الله ، وهذا الأساس الأخلاقي فطرى في النفس الانسانية.(١)

واذا كان الاقرار بالاعتراف بالخالق فطرى ، ضرورى في نفوس الناس ، وان كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته ، حتى يحتاج الى نظر يحصل له به المعرفة ، كذلك فان العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات ، التي تحدى الخلق بمعارضتها ، أمر معلوم بالاضطرار(٢) ، ومن أعظم المعجزات الدالة على صدقه (صلعم) القرآن العظيم الذى أعجز العرب مع فصاحتهم وبلاغتهم عن الاتيان بسورة من مثله ، وورد التحدى لهم بذلك . في الكتاب العزيز في أكثر من موضع . اذا كان الأمر كذلك فقد بطلت هذه الشبهة .

ودعوى أن معرفة الله واجبة ولا طريق اليها الآ بالنظر فان هذا القول انما اشتهر في الأمة عن المعتزلة ونحوهم ، ثم قال به الأشعرى كبقية بقيت عليه من الاعتزال ، ودخل في هذا القول طوائف من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى وأتباعه . . . .

وقد ذكر أبو اسحاق الاسفراييني لأبي الحسن الأشعرى وأصحابه رأيين في المسألة لكن يمكن الرد على هذه الدعوى : بأن معرفة الله فطرية ، يحس بها الانسان من

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم دار المعارف بمصر ١٩٥٧م ص ٢٣٧ - ٢٤٦ وقصة الفلسفة الحديثة للأستاذين احمد امين ، وزكي نجيب محمود ص ٢٩٦ - ٣٠٢ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ص ٩٢ .

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤٦ - ٣٤٧ رسالة في الكلام على الفطرة .

نفسه ضرورة وقد ثبت في صحيح مسلم : عن عياض بن حماد عن النبي (صلعم) فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى " ألا ان ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا ... واني خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا ... الحديث ،[١] فهذا صريح في أن الله خلق العباد على الحنيفية ، وان الشياطين اجتالتهم بعد ذلك ، اذا فالشرك حادث طارئ ، وليس هو الأصل[٢] . ومثل الحديث السابق ، ما رواه الامام أحمد في مسنده عن الأسود بن سريع وفيه أن رسول الله (صلعم) بعث سرية فأفضى بهم القتل الى الذرية فقال لهم النبي (صلعم) : ما حملكم على قتل الذرية ؟ قالوا : يا رسول الله أليسوا أولاد المشركين ؟ قال : أوليس خياركم أولاد المشركين ؟ ثم قام (صلعم) خطيبا فقال : ألا ان كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه[٣] ... فخطبته لهم بهذا الحديث عقيب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين ، وقوله لهم : أوليس خياركم أولاد المشركين ، نص أنه أراد بهم ، ولدوا غير كفار ، ثم الكفر طرأ بعد ذلك[٤] ... والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى (واذا خذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم . وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى اشهدنا ... الآية[٥] . فالفطرة مركوز فيها معرفته سبحانه ، وهكذا باب التوحيد واثبات صفات الرب ، فان في الفطر الاقرار بالكمال المطلق الذى لا نقص فيه للخالق ، ولكن معرفة هذا الكمال على وجه التفصيل مما يتوقف على الرسل وكذلك تنزيهه عن النقائص ، والعيوب هو أمر مستقر في فطر

---

(١) صحيح مسلم جـ ٨ ص ١٥٩ طبعة دار الفكر .
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤٥ من رسالة في الكلام على الفطرة شرح الطحاوية ص ٢٧٢ .
(٣) شفاء العليل لابن القيم مطابع دار الكتاب العربي بمصر القاهرة ص ٢٨٢ — ٢٨٣ سند الامام احمد جـ ٤ ص ٢٤
(٤) نفس المصدر ص ٢٨٣ .
(٥) سورة الأعراف آية : ١٧٢ .

الخلائق ، خلافا لمن قال من المتكلمين انه لم يقم دليل عقلي على تنزيهه عن النقائص ، وانما علم بالاجماع ، فليس في العقول أبين ولا أحلى من معرفتها بكمال خالق هذا العالم وتنزيهه عن العيوب والنقائص ، وجاءت الرسل لتذكره بهذه المعرفة وتفصلها . فالرسل تذكر بما في الفطر وتفصله وتبينه ، ولهذا كان العقل الصريح موافقا للنقل الصحيح ، والشرعة مطابقة للفطرة ، يتصادقان ، ولا يتعارضان ، خلافا لمن قال اذا تعارض العقل والوحي ، قدمنا العقل على الوحي ، وبهذا تسقط دعوى أن معرفة الله واجبة بالنظر، وان كان بعض الناس قد يحصل له من الشبه ما يفسد فطرته ، حتى يحتاج الى نظر يحصل له به المعرفة[(١)] واذا قد بطل هذا الادعاء ، وثبت ان ما يتوقف السمع على صحته من العقليات لا يتعارض مع النقل ، وثبت أن طرق الاستدلال على معرفة الصانع ، ومعرفة صدق رسوله (صلعم) لا تنحصر فيما حده المتكلمون باعترافهم أنفسهم ، بطلت دعوى وجوب تقديم العقل على النقل مطلقا . ثم انه يمكن عكس الدليل هكذا : اذا تعارض الشرع والعقل ، وجب تقديم الشرع لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل ، وهذا اذا قيل ، كان أوجه من قولهم ، لأن العقل يدل على صدق الرسول فيما أخبر به ، وطاعته فيما أمر ، والعقل أيضا يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة . .

مثال ذلك العامي اذا علم عين المفتي ، ودل غيره عليه ، وبين له أنه عالم مفت ثم اختلف العامي الدال ، والمفتي ، وجب على المستفتي أن يقدّم قول المفتي ، فان قال له العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فاذا قدمت قوله على قولي عند التعارض ، قدحت في الأصل ، الذى به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت بأنه مفت

---

(١) شفاء العليل لابن القيم ص ٤٠٤ ، ورسالة في الكلام على الفطرة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤٥ .

ودللت على ذلك ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك وموافقتي لك في هذا العلم المعين ، لا يستلزم اني اوافقك في العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي ، الذى هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت ، . . . وكذا فيما اذا شهد الناس لرجل بالطب دونهم ، ثم تنازع الشهود والمشهود له في ذلك وجب تقديم قول المشهود له ، فلو قالوا : نحن شهدنا لك، وبشهادتنا ثبتت أهليتك ، فتقديم قولك علينا والرجوع اليك دوننا يقدح في الأصل الذى ثبت به قولك . قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب دونكم ، وان قوله في ذلك مقبول دون قولكم فلو قدم قولكم عليه لكان ذلك قدحا في شهادتكم ، وعلمكم بأنه أعلم منكم ، واخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون قولكم ، اذ يمكن اصابتكم في قولكم ، هو أعلم منا ، وخطأكم في قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم في هذا أظهر .

وبهذا يتضح أن تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض ، أما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الاضافية فان زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الانسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر أضف الى ذلك أن المسائل التي يقال أنه قد تعارض فيها العقل والشرع مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : ان العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ، ما يقول الآخر : ان العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل قد آل الأمر بينهم الى التنازع فيما يقولون انه من العلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ، ما يقول الآخر : انه غير معلوم بالضرورة العقلية . . . فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، لوجب أن يحال

الناس على شيء لا سبيل الى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه ، أما الشرع فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع اليه.(١)

وهكذا فانه بالنقض والمعارضة تبطل شبهة المدعي بوجوب تقديم العقل على النقل

ويمكن تلخيص كل ما تقدم فيما يلي :

١ — ان اثبات الصانع ، وصدق الرسول (صلعم) فيما أخبر به من الضروريات التي لا تحتاج الى نظر عقلي أصلا .

٢ — على فرض أن ذلك واجب بالنظر العقلي كما يدعي بعض المتكلمين ، فان الأدلة العقلية على ذلك لا تنحصر فيما ساقه المتكلمون ، بل هناك أدلة عقلية كثيرة لاثبات الصانع وصدق الرسالة ، دل عليها القرآن الكريم ، وكلها منتظمة متناسقة لا اختلاف فيها بالاضافة الى أدلة عقلية أخرى ذكرها العقلاء ، لاثبات الصانع سوى دليل المتكلمين الذى زعموا انه يتعارض مع الأدلة النقلية .

٣ — اذا كان الأمر كذلك فانه يتضح لنا اننا لسنا في حاجة لاثبات الصانع وصدق الرسالة الى ما يسمى بدليل (الحدوث) وعندئذ لا يقال عنه أنه أصل للنقل لأن صحة السمعيات لا يتوقف عليه ، فلا يكون الطعن فيه طعنا في العقليات حتى يلزم منه الطعن في السمعيات .

٤ — ان الأدلة العقلية التي يتوقف السمع على صحتها لا تتعارض مع النقليات بل هي متطابقة متساندة ، لأن العقل الصريح لا يخالف السمع الصحيح .

٥ — انه يمكن معارضة هذا الدليل بأن الواجب تقديم النقل على العقل ، لأن العقل مصدق للشرع ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، وذلك كحكم الشاهد والمشهود له فانه يجب تقديم قول المشهود له على قول الشاهد فيما شهد له بأنه أعلم به منه .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص ١٣٨ — ١٤٨ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٣٥ — ١٣٦ ، شرح الطحاوية ص ٢١٩ — ٢٢١ .

٦ — ان موجب العقل ، أو ما يقال انه تعارض فيه السمع والعقل مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيه على أن موجب العقل كذا ، بل هم متناقضون في ذلك فان بعضهم يدعي بأن موجب العقل قد اثبت ما يدعي الآخر بأن موجب العقل قد أحاله ، فوجب تقديم السمع على المعقول لأن فيه العصمة من الاختلاف وبذلك أمرنا .

٧ — ما ذكره ابن القيم : بأن الذين زعموا من قاصرى العقل والسمع ان العقل يجب تقديمه على السمع عند التعارض انما أوتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع: فظنوا ما ليس بمعقول معقولا فهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك ، أو من جهلهم بالسمع .

أ) اما بنسبتهم الى الرسول (صلعم) ما لم يقله .

ب) او نسبتهم اليه ما لم يرده بقوله .

جـ) واما بعدم تفريقهم بين مالا يدرك بالعقول فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل .(١)

وقد ذكر العلماء أدلة كثيرة في الرد على القائلين بوجوب تقديم العقل على النقل ، لعلّ من أبرزهم في ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية حيث رد هذه الشبهة من وجوه عديدة بلغت أربعة واربعين وجها وذلك في كتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل ، وتابعه على ذلك ابن القيم في كتابه الصواعق المرسلة ولعل فيما ذُكِرَ غُنية عما عداه .(٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ١٢٩ وما بعدها .
شرح الطحاوية لابن عبد العز الحنفي ص ٢١٩ — ٢٢١ ، الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٣١٨ وما بعدها .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٩٣ .

المبحث العاشر :

(الرد على دعوى المدعي)

بأن نصوص الكتاب والسنة ، لا تفيد علما يقينيا ، فلا يؤخذ بها في العقائد في حالة تعارضها مع دليل العقل ، سواء في ذلك المتواتر ، وغير المتواتر .

قسم المتكلمون الأخبار الى قسمين : متواتر ، وآحاد ، فالمتواتر وان كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة فان الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، للاحتمالات العشرة . التي أوردوها على النصوص.(١) والتي بها قدحوا في دلالة القرآن ، والسنة ، فيما يتعلق بالصفات ، أما الآحاد فانها لا تفيد العلم ، ولا يعمل بها في العقائد . لا من جهة طريقها ، ولا من جهة متنها . يقول ابن القيم :

وبهذا سدوا على القلوب معرفة الرب تعالى واسمائه وصفاته ، وأفعاله ، من جهة الرسول (صلعم) وأحالوا الناس على قضايا وهمية ، ومقدمات خيالية ، سموها : قواطع عقلية وبراهين نقلية ، وهي في التحقيق : (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده ، فوفاه حسابه ، والله سريع الحساب) ، ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحي ، وعزلوا لأجلها النصوص(٢) ، فأقفرت قلوبهم من الاهتداء بالنصوص ولم يظفروا بالعقول الصحيحة ، المؤيدة بالفطرة السليمة ، والنصوص النبوية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان هذا القول قول مبتدع : ومنقوض من عدة أوجه :

الوجه الأول : ان هذا القول ليس له أصل في مصادر الشريعة : الكتاب والسنة ، فلا يوجد فيهما ما يدل عليه .(٣)

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحسينية القاهرة ١٣٢٣ . وكتاب أصول الدين بهامشه ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، شرح الطحاوية ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ شرح النونية للدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ٢٧٨ ، ٣٥١ ، جـ ٢ ص ٦٦٢ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٦٥٨ .

الوجه الثاني : ان هذا القول : لم يقله أحد من السلف ، وعلى خلافه جمهور علماء الاسلام بل ان هذا القول كما يقول ابن القيم : لم يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم ، ولا طوائف المسلمين ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن أحد من أهل الملل من قبل هؤلاء ، وذلك لظهور العلم بفساده ، فانه يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق ...(١)

اذ أن مؤداه : أن السمعيات لا يحتج بها على العلم بحال . لأننا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول (صلعم) ، حتى نعلم انتفاء ما يعارضه ولا سبيل الى العلم بانتفاء المعارض مطلقا ، وأيضا فلا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض ، العلم بانتفاء المعارض .. وليس في عزل الوحي عن رتبته أبلغ من هذا(٢) .

الوجه الثالث: انه لو كان كلام الله ورسوله ، لا يفيد اليقين والعلم ، والعقل معارض له فأى حجة تقوم على المكلفين بالكتاب والرسل ، وهل هذا القول الا مناقض لإقامة حجة الله بكتابه من كل وجه(٣) .

الوجه الرابع : لو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، وانما تفيد الظن غالبا ، لكان ما ما اخبر الله به عن أسمائه وصفاته واليوم الآخر ... لا يفيد الا ظنا ، ولكان المؤمنون ان يظنون الا ظنا ، وما هم بمستيقنين ويكون قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون)(٤) خبرا غير مطابق ، فإن علمهم بالآخرة انما استفادوه من الأدلة اللفظية ، لا سيما أن المتكلمين يصرحون بأن المعاد

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٢٦ ، وشرح النونية للدكتور محمد خليل هراس جـ ٢ ص ٦٥٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، الموافقات للشطبي جـ ٣ ص ١٥ .

(٤) سورة البقرة آية : ٤ .

انما علم بالنقل ، فاذا كان النقل لا يفيد يقينا لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة ان الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها ، وكفى بهذا بطلانا وفسادا .[١]

الوجه الخامس : ان أصحاب هذا القانون الذين منعوا استفادة اليقين من كلام الله ورسوله مضطربون في العقل الذى يعارض النقل ، أشد الاضطراب ، فكل فريق يدعي أن العقل الصريح معه ، وان مخالفيه خرجوا عن صريح المعقول . فبأى عقل من هذه العقول المختلفة توزن اذا نصوص الكتاب والسنة ؟ والى معقول من منهم نتحاكم عند الخصومة ؟! وكيف يتأتى أن تكون آراؤهم هذه أحكاما عقلية صحيحة مع تناقضها ، واختلافها ؟! وهل يمكن أن يكون في الحق معقولان مختلفان ؟![٢]

اذا فهذه دعوى باطلة ، فالأدلة الشرعية يجب أن تكون هي الأصل ، ولا تنافي قضايا العقول . هذا من حيث الرد على قول القائل ان الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، وقد أفاض المحققون في الرد على هذه الدعوى فعلى من أراد الاطلاع على ذلك ، أن يقف عليه فيما ذكرته من مصادر .

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٢٣ — ١٢٨ ، شرح النونية للهراس جـ ٢ ص ٦٥٨ ، ٦٥٩ شرح الطحاوية ص ٣٩٩ .

المبحث الحادى عشر :

(الرد على من ادعى أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم)

أما دعوى أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم ، ولا يؤخذ بها في العقائد ، فهذه الدعوى باطلة من وجوه :

١ - ما ذكر في الوجهين الأول والثاني من أوجه بطلان دعوى المدعي بأن دلالة الأدلة اللفظية ظنية .

٢ - ان هذا القول - أعني : قولهم ان خبر الآحاد ، لا يفيد علما ، ولا يعتد به في الأصول - مخالف لما ثبت بنص القرآن ، فقد جاءت عدة آيات بخلافه من وجوب الأخذ بخبر الآحاد ، وافادته للعلم واليقين . فمن ذلك قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) (١) .

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . . الآية) (٢)

وفي قراءة (فتثبتوا) . ووجه الدلالة في الطائفة الأولى تقع على الواحد فما فوقه ، في اللغة .

قال في القاموس : الطائفة من الشيء : القطعة منه ، أو الواحد فصاعدا او الى الألف أو أقلها رجلان أو رجل فيكون بمعنى النفس (٣) ، قال مجاهد : الطائفة : الرجل الواحد الى الألف ، وروى عنه أيضا انه قال ، أقله رجل ، وقال عطاء : أقله رجلان . . . (٤)

---

(١) سورة التوبة آية : ١٢٢ .

(٢) سورة الحجرات آية : ٦ .

(٣) القاموس المحيط جـ ٣ ص ١٧٥ .

(٤) لسان العرب جـ ١١ ص ١٣٠ .

وقال الطبرى : الطائفة في لغة العرب : من الواحد الى ما بلغ من العـــدد [(١)]

وقد أفادت الآية : أن الطائفة تنذر قومها ، والانذار الاعلام مما يفيد العلم ، ويكـــون بتبليغ العقيدة وغيرها مما جاء به الشرع . قال الجصاص في الأحكام : في الآية دلالة علـــى لزوم خبر الواحد في الديانات . . . . وذلك لأن الطائفة لما كانت مأمورة بالانذار انتظـــم فحوى الدلالة عليه من وجهين :

١ - الانذار يقتضي فعل المأمورية والآ لم يكن انذارا .

٢ - أمره ايّانا بالحذر عند انذار الطائفة ، لأن معنى قوله (لعلهم يحـــذرون) ليحذروا ، وذلك يتضمن لزوم العمل بخبر الواحد ، لأن الطائفة تقع على الواحد فدلالتها ظاهرة . [(٢)]

أما الآية الثانية : فانها دلت بمفهوم المخالفة على أن خبر الواحد العدل يفيد صحة النقل ، لأن الله تعالى : لم يأمر بالتثبت عن خبر العدل ، ولـــو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم ، فدل هذا وأمثاله على أن خبر الواحد العدل يفيد العلم . [(٣)]

٣ - هذه الدعوى مخالفة للسنة من جهتين :

أ) مخالفتها للسنة العملية الفعلية .

ب) مخالفتها للسنة القولية .

فمن أمثلة مخالفتها للسنة القولية : ما ثبت عن النبي (صلعم) فـــي حديث معاذ حين بعثه الى اليمن حيث قال لمعاذ : انك تقدم على قوم أهـــل كتاب فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله عز وجل . وفي رواية البخارى : ادعهم

---

(١) جامع البيان عن تأويل آى القرآن للطبرى جـ ١١ ص ٧٠ .

(٢) محاسن التأويل للقاسمي جـ ٨ ص ٣٢٩٩ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٩٤ ، أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص ١١٠ - ١١١ من مطبوعات الجامعة الاسلامية ورسالة وجوب الأخذ بحديـــث الآحاد لمحمد ناصر الدين الألباني ص ١١ .

الى شهادة أن لا اله الآ الله ، واني رسول الله ، فان هم أطاعوك لذلك فأعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات . . . الحديث .(١)

ففي كلتا الروايتين أمر النبي (صلعم) معاذا بابلاغ العقيدة قبل غيرها من أحكام الشريعة الاسلامية . ففي الرواية الأولى : الأمر بعبادة الله وحده ، دون غيره ، وعبادة الله وحده هي صلب العقيدة وقطب رحاها ، ومن أجلها أنزل الله الكتب ، وأرسل الرسل ، وكذا الرواية الثانية فيها الأمر بالابتداء بالشهادة ، ومعرفته تعالى ، والشهادة ومعرفة الله ، هما أول باب يدخل المرء منه الى الاسلام ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم بصحة الخبر ، وكانت دلالة النصوص ظنية ، لم يكتف عليه الصلاة والسلام بارسال معاذ وحده .(٢)

وكان لا بد على رأى المتكلمين من ارسال عدد متواتر ، لا يتواطأ على الكذب ، بل لا بد من اضافة أدلة عقلية ، يستفاد منها العلم ، واليقين بجانب النصوص النقلية لكونها غير كافية في افادة اليقين في نظرهم .

أمّا مخالفتها للسنة العملية - عمل رسول الله (صلعم) وفعله - فهو أن رسول الله (صلعم) بعث رسولاً الى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وأمرهم بتعليم من أسلم شرائع الاسلام ، ومسائل العبادات ، والأحكام ، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف ، منقولة نقل الكواف ، فقد ألزم النبي (صلعم) كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع دينهم ، ومحال أن يبعث اليهم رسول الله (صلعم) من لا تقوم عليهم الحجة بتبليغه ، ومن لا يلزمهم قبول ما علموهم من القرآن وأحكام الدين . . . اذ لو كان ذلك لكانت بعثتهم لهم فضولا ، ولكان عليه السلام قائلا للمسلمين : بعثت اليكم من لا يجب عليكم أن تقبلوا منه ما بلغكم عني ، ومن حكمكم ان

---

(١) صحيح البخاري باب وجوب الزكاة جـ ١ ص ١٠٨ .
(٢) رسالة وجوب الأخذ بحديث الآحاد ص ١١ .

أن لا تلتفتوا الى ما نقل اليكم عني (١) ، وما قال قط مسلم انه كان حكم أهل اليمن أن يقولوا المعاذ ولمن بعثه (صلعم) الى كل ناحية معلما ومفتيا ومقرئا ، نعم أنت رسول رسول الله (صلعم) ، وعقد الايمان حق عندنا ، ولكن ما أفتيتنا به وعلمتناه عن النبي (صلعم) لا نقبله منك ولا نأخذه عنك ... حتى يأتينا لكل ذلك كواف وتواتر ... (٢) . لأن خبر الآحاد لا تقوم به الحجة لكن لم يثبت أن أحدا منهم قال ذلك . فصح بهذا أن كل ما نقله الثقة عن الثقة مبلغا الى رسول الله (صلعم) ... ففرض قبوله والاقرار به والتصديق به واعتقاده والتدين به (٣) .

ونستنتج مما تقدم شيئين :

أ) ان خبر الآحاد يفيد العلم بصحة النقل .

ب) ان خبر الآحاد المنقول يفيد العلم واليقين ، والآ لم يكتف بمجرد الاخبار .

يقول ابن القيم : وقد كان رسول الله (صلعم) يرسل الواحد من أصحابه ، يبلغ عنه ، فتقوم الحجة على من بلغه وكذلك قامت حجته علينا ، بما بلّغنا العدول الثقات من أقواله ، وأفعاله ، وسننه ، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا على من بلّغه واحد أو اثنان أو ثلاثة ... أو دون عدد التواتر وهذا من أبطل الباطل . فيلزم من قال : ان أخبار رسول الله (صلعم) لا تفيد العلم أحد أمرين :

اما أن يقول : ان الرسول لم يبلغ غير القرآن ، وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ .

واما أن يقول : ان الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علما ، ولا يقتضي عملا ،

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام لابي محمد علي بن حزم الأندلسي نشر زكريا علي يونس جـ ١ ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ١٠١ ، شرح الطحاوية ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

واذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره (صلعم) التي رواها الثقات العدول الحفاظ ، وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد علما ، وهذا ظاهر لا خفاء به. (١)

ثم اذا نظرنا الى ما ورد في السنة من نصوص الصفات ، نجد الرواية فيها منقسمة الى أربعة أقسام :

أحدها : متواتر لفظا ومعنى .

الثاني : اخبار متواترة معنى وان لم تتواتر بلفظ واحد ، بمعنى أن ألفاظها كلها تتوارد على معنى واحد .

الثالث : اخبار مستفيضة متلقات بالقبول بين الأمة .

الرابع : أخبار احاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي الى رسول الله (صلعم) . وسوف يكون كلامي عن الثلاثة الأخيرة ، لأنها هي التي يكثر النفاة حولها الجدل ، ويدّعون بأنها لا تفيد العلم واليقين في باب الاعتقاد .

١ - فأمّا المتواتر معنى ، فقد جاءت النصوص فيه بألفاظ واضحة الدلالة على المعنى المقصود منها ، بحيث يستفاد من مجموع رواياتها ، القطع واليقين . مثال ذلك النصوص الواردة في اثبات استوائه تعالى على عرشه ، وعلوه فوق خلقه. فقد جاءت النصوص في ذلك بعبارات متنوعة ، من وجوه متعددة وكلها تفيد امّا نص ، أو ما هو ظاهر في أنه تعالى فوق كل شيء . وقد بلغت النصوص في ذلك حد التواتر المعنوي ، وان لم تتواتر بلفظ واحد ، مما يعلم بالاضطرار أن الرسول (صلعم) جاء بها ، كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد ، وفرائض الاسلام . مما يجعل التواطؤ على الكذب في مثلها ممنوعا عمدا أو سهوا ، ولذلك فهي

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .

تفيد العلم واليقين (١). وكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها ، وتعددها .. يجد نفسه مضطرة الى ثبوتها أولا وثبوت مخبرها ثانيا ، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه (٢).

فأما العلم الأول : فينشأ من جهة معرفته بطرق الأحاديث وتعددها وتباين طرقها واختلاف مخارجها ، وامتناع التواطؤ زمانا ومكانا على وضعها .

والعلم الثاني : ينشأ من جهة ايمانه بالرسالة وان الرسول صادق فيما يخبر به (٣) ... واذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله (صلعم) قال هذه الأخبار ، وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة ، وعلمهم بذلك ضروريا ، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث . ان هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم مقبولا عليهم (٤). فانهم يدّعون العلم الضروري وخصومهم اما أن ينكروا حصوله لأنفسهم ، أو لأهل الحديث ، فان انكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث ، فان انكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم وان أنكروا حصوله لأهل الحديث ، كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرحه وألمه ، وخوفه وحبه (٥).

٢ — ومنها ما جاء فيها رواية مستفيضة مشهورة تلقته الأمة بالقبول من ذلك ما ورد في اثبات صفة اليد والوجه والعين ، فهذه الصفات جاءت النصوص المستفيضة المشهورة في السنة باثباتها وتلقاها علماء السنة بالقبول اجماعا واستفادوا منها القطع واليقين ، بحيث لا يبقى مجال لاحتمال عدة معان ، سوى ما دلت عليه

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥٥ — ٣٥٦ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٦ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٧ .
(٤) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٩ .
(٥) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٩ .

على الوجه الذى يليق بجلال الله وعظمته .

٣ - أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن مثله ون مثله حتى تنتهي الى رسول الله (صلعم) ولم يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملا به ، أو تصديقا له كخبر عمر بن الخطاب (انما الأعمال بالنيات)(١) فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد (صلعم) من الأولين والآخرين ، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسألة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية(٢) يقول ابن تيمية في تبيينه أن خبر الواحد قد يفيد العلم واليقين : فلو كان الحديث كذبا في نفس الأمر ، والأمة مصدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب وهذا اجماع على الخطأ وذلك ممتنع ، وان كنا نحن بدون الاجماع نجوز الخطأ ، أو الكذب على الخبر ، كتجويزنا قبل أن نعلم الاجماع على العلم . . . . فاذا أجمعوا على الحكم جزمنا بأن الحكم ثابت باطنا وظاهرا . ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول ، تصديقا له ، أو عملا به فانه يوجب العلم ، وهذا هو الذى ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب الأئمة أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد الا فرقة قليلة من المتأخرين ، اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك ولكن كثيرا من أهل الكلام ، أو أكثرهم يوافقون الفقهاء ، وأهل الحديث والسلف على ذلك ، وهو قول أكثر الأشعرية ، كأبي اسحاق ، وابن فورك وأنكر ذلك ابن الباقلاني ، وتبعه أبو المعالي الجويني ، وأبو حامد ، وابن عقيل وابن الجوزى واذا كان الاجماع على تصديق الخبر موجبا للقطع به فالاعتبار

---

(١) متفق عليه .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

في ذلك باجماع أهل العلم بالحديث ، كما أن الاعتبار في الاجماع على الأحكام باجماع أهل العلم بالأمر والنهي والاباحة ..[١]

وقال ابن أبي يونس في أول الارشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعا ،[٢] وقال أبو اسحاق الشيرازى : وخبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول ، يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض[٣] ، وممن صرح بأن خبر الآحاد يفيد العلم واليقين القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء .

وقال شارح الطحاوية : وخبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول عملا به وتصديقا له - يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة ، وهو أحد قسمي المتواتر ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع .[٤]

ويبين ابن القيم : سبب انكار من أنكر أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فيقول : وانما أتي منكر افادة خبر الواحد للعلم ، من جهة القياس الفاسد ، فانه قاس خبر المخبر عن رسول الله (صلعم) بشرع عام للأمة ، أو بصفة من صفات الرب تعالى ، على خبر الشاهد على قضية معينة ، وياتعد ما بينهما فان المخبر عن رسول الله (صلعم) ، لو قدر أنه كذب عمدا أو خطأ ولم يظهر ما يدل عليه كذبه لزم من ذلك اضلال الخلق ، اذ الكلام في الخبر الذى تلقته الأمة بالقبول وعملت بموجبه ، وأثبتت به صفات الرب وأفعاله ، فان ما يجب قبوله شرعا من الأخبار لا يكون باطلا في نفس الأمر ، ولا سيما اذ قبلته الأمة كلها ، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعا ، لا يكون الآ حقا ، فيكون مدلوله ثابتا في نفس الأمر ، هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته ، بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتا في نفس الأمر .[٥]

---

(١) مقدمة في التفسير لابن تيمية منشورات دار الحياة ببيروت لبنان ص ٢٨ - ٢٩ ، ومختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٧٥ .
(٢) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٦٣ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٦٣ .
(٤) شرح الطحاوية ص ٣٩٩ .
(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

ومن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم ، مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ، ونص عليه الكرابيسي ، والحارث المحاسبي قال ابن خويزمنداد : في كتاب أصول الفقه وقد ذكر خبر الواحد الذى لم يروه الا الواحد والاثنان : ويقع بهذا الضرب أيضا العلم الضرورى ، نص على ذلك مالك ، وقال أحمد : في حديث الرؤية نعلم أنها حق ونقطع على العلم بها ... ، وروى المروزى قال : قلت لأبي عبد الله : ههنا اثنان يقولان ان الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما فعابه ، وقال : لا أدرى ما هذا : قال القاضي : وظاهر هذا أنه يسوى بين العلم والعمل ، وقال القاضي كذلك ، خبر الواحد يوجب العلم اذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه ، وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه ، وانه يوجب العلم وان لم تتلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا غير .(١)

فتبين بهذا أن القول بأن خبر الآحاد لا يفيد علما مخالفا لما كان عليه عامة السلف وعلماء السنة ، اذ أن سلف الأمة وأئمة الحديث والفقه من بعدهم متفقون على قبول خبر الآحاد ، واثبات ما ورد فيها من صفات البارى سبحانه وتعالى ولم يخالفهم في ذلك سوى طائفة من المتكلمين الذين وافقوا الجهمية والمعتزلة في أصولهم ، في رد خبر الآحاد .

يقول ابن القيم : فهذا الذى اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله (صلعم) خرقوا به اجماع الصحابة المعلوم بالضرورة ، واجماع التابعين ، واجماع ائمة الاسلام ووافقوا به المعتزلة ، والجهمية والرافضة والخوارج ، الذين انتهكوا هذه الحرمة ، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء ، والا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك ، بل صرّح الأئمة بخلاف قولهم(٢) ، وذكر أيضا :

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

ان هذا الاختلاف مسبوق بانعقاد الاجماع المعلوم المتيقن على قبول هـــذه الأحاديث واثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقـــول . فان الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث أو تلقاها بعضهم عن بعض بالقبول ولم ينكرها أحد منهم ، على من رواها ، ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم الى آخرهم ومـــن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعـــين كذلك ، وكذلك تابع التابعين مع التابعين ، هذا أمر يعلمه ضرورةً أهل الحديث ، كمـــا يعلمون وكان أحدهم - أى الصحابة - اذا روى لغيره حديثا عن رسول الله (صلعم) في الصفات تلقاه بالقبول ، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين ، كما اعتقد رؤية الـــرب وتكليمه ، ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذى يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ونزولـــه الى السماء الدنيا كل ليلة ، وضحكه وفرحه ، وامساك سمواته على اصبع . . . .

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله (صلعم) أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها مـن العدل الصادق ، ولم يرتب فيها . ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله (صلعم) خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر ، ومن له أدنى الما بالسنة والثقات (والتفات) إليها يعلم ذلك . (١)

(١) مختصر الصواعق المرسلة ، جـ ٢ ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

المبحث الثاني عشر :

(نهي السلف عن معارضة ما صحت به الرواية عن رسول الله (ص) بالرأي والمعقول)

لقد فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) فقد قال تعالى (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، واذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه)[١] قال الامام الشافعي : وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان به جل ثناؤه أنه جعله علما لدينه ، بما افترض من طاعته ، وحرم من معصيته ، وأبان من فضيلته ، بما قرن من الايمان برسوله مع الايمان به وفرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله فقال تعالى (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته ، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين)[٢] فذكر الله الكتاب ، وهو القرآن ، وذكر الحكمة ، والحكمة هي سنة رسول الله ... وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله ، وأن الله افترض طاعة رسوله ، وحتم على الناس اتباع أمره ، فلا يجوز أن يقال لقول : فرض الا لكتاب الله ، ثم سنة رسوله ، لما وصفنا من أن الله جعل الايمان برسوله مقرونا بالايمان به ، وسنة رسول الله (صلعم) مبيّنة عن الله معنى ما أراد دليلا على خاصة وعامة ، ثم قرن الحكمة بها بكتابه ، فأتبعها اياه ، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله .[٣] وقد فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعته تعالى ، ومفردة وحدها ، فقال تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) .[٤] وقال (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله)[٥] ، وأمرنا أن نرد ما تنازعنا فيه الى الله والرسول (فقال تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول)[٦] . يعني الى ما قاله الله والرسول ، وقال تعالى

---

(١) سورة النور آية : ٦٢ .

(٢) سورة آل عمران آية : ١٦٤ .

(٣) الرسالة للامام محمد بن ادريس الشافعي ، تحقيق محمد سيد كيلاني الطبعة الاولى ١٣٨٨ / ١٩٦٩م ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) سورة الاحزاب آية ٣٦ (٥) سورة الانفال آية ٢٠ (٦) سورة النساء آية ٥٩

(ومن يطع الرسول فقد أطاع الله)[١] ، وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)[٢] وقال تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)[٣] وقد شهد الله لرسوله (صلعم) بأنه يهدى الى صراط مستقيم ، صراط الله . فقال تعالى : (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدى الى صراط مستقيم)[٤] وقال تعالى : (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)[٥] .

قال الشافعي : وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سنه وكذلك أخبرنا الله في قوله (وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله) وقد سن رسول الله (صلعم) مع كتاب الله ، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب ، وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه ، وجعل في اتباعه طاعته ، وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقا ، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجا[٦] .

وقال (صلعم) لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته ، يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به ، أو نهيت عنه ، يقول : لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)[٧] قال البيهقي : وهذا خبر من الرسول (صلعم) عما يكون بعده من رد المبتدعة حديثه ، فوجد تصديقه فيما بعده[٨] .

---

(١) سورة النساء آية : ٨٠ .
(٢) سورة النساء آية : ٦٥ .
(٣) سورة النور آيـة : ٦٣ .
(٤) سورة الشورى آية : ٥٢ .
(٥) سورة الحشر آية : ٧ .
(٦) الرسالة للشافعي ص ٥١ .
(٧) سنن أبي داود كتاب السنة جـ ٤ ص ٢٠٠ ، سنن ابن ماجه المقدمة جـ ١ ص ٧
(٨) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي ـ ضمن مجموعة الرسائل المنبرية جـ ٤ ص ٥ من الرسالة نفسها .

وقد اخبرنا الله سبحانه بأن الرسول : لا ينطق عن الهوى ، فقال تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الآ وحي يوحى)(١) ، وأخبرنا أيضا أن من أهم المهمات في رسالته (صلعم) ان يبين للناس ما نزل اليهم ، فقال تعالى (وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون)(٢) ، وقال أيضا : (وما أنزلنا عليك الكتاب الآ لتبيّن لهم الذى اختلفوا فيه)(٣) ، وقال الرسول (صلعم) ألا اني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا اني أوتيت القرآن ومثله ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن .... الحديث)(٤) .

قال البيهقي : ولولا ثبوت الحجة بالسنة لما قال (صلعم) في خطبته بعد تعليم من شهده أمر دينهم " ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع)(٥) ثم أورد حديث " نضر الله امرأ سمع منا حديثا فأداه كما سمعه ، فرب مبلغ أوعى من سامع "(٦) .

وقال الشافعي : فلما ندب رسول الله (صلعم) الى استماع مقالته ، وحفظها وأدائها ، دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه الآ ما تقوم به الحجة ، على من أدى اليه(٧) .

---

(١) سورة النجم آية : ٤

(٢) سورة النحل آية : ٤٤ .

(٣) سورة النحل آية : ٦٤ .

(٤) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي جـ ٤ ص ٦ من مجموعة الرسائل وقال السيوطي : اخرجه البيهقي في المدخل الكبيره وهو المدخل الكبير الى السنة .

(٥) فتح البارى شرح صحيح البخارى كتاب العلم باب في مبلغ أوعى من سامع جـ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ ، كتاب الحج باب الخطبة أيام منى جـ٣ ص ٥٧٣ - ٥٧٤ ، كتاب التوحيد جـ ٣ ص ٤٢٤ .
مسند الامام احمد جـ ٤ ص ٣١ ، ٣٤ ، جـ٥ ص ٤ ، ٣٣ ، ٣٩ ، جـ٦ ص ٣٨٥ ، ٤٥٦ وسنن ابن ماجه جـ ١ ص ٨٥ ، ٨٦ المقدمة باب من بلغ علما .

(٦) سنن أبي داود جـ٣ ص ٣٢٢ كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم حديث رقم ٣٦٦٠ وسنن ابن ماجه جـ١ ص ٨٤ المقدمة باب من بلغ علما ، مسند الامام احمد جـ ١ ص ٤٣٧ ، جـ ٣ ص ٢٢٥ ، جـ ٤ ص ٨٠

(٧) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي جـ ٤ ص ٥ .

من أجل ما تقدم فقد كان السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم باحسان لا يفرقون بين القرآن والسنة الصحيحة في الحجية ، ويعتبرون السنة معاضدة للقرآن غير منافرة له ، وهي كالشرح له ، وينهون عن مخالفة السنة ، ويذمون من يفعل ذلك . أخرج البيهقي بسنده عن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر : أيها الناس ان الرأى من رسول الله (صلعم) مصيبا لأن الله تعالى كان يُريه ، وانما هو منا الظن والتكلف (١) . وقد أخرج البيهقي بسنده عن حسان بن عطية قال : (كان جبريل عليه السلام ينزل على رسوله (صلعم) بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، يعلمه اياها كما يعلمه القرآن) (٢) ، ولذلك كان السلف لا يعدلون بالسنة شيء من الأقوال ، وانما يرجعون اليها ، ويأخذون بمقتضاها .

قال الشافعي : ولا أعلم من الصحابة ولا من التابعين أحدا أخبر عن رسول الله (صلعم) الآ قبل خبره ، وانتهى اليه ، وأثبت ذلك سنة . (٣)

وقد حذر السلف من اتباع الرأى وترك السنن الثابتة عن رسول الله (صلعم) أخرج البيهقي واللالكائي في كتاب السنة عن عمر بن الخطاب قال : " اياكم وأصحاب الرأى فانهم اعداء السنن ، أعيتهم أحاديث رسول الله (صلعم) أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا (٤) . وأخرج البيهقي عن الأوزاعي قوله : " اذا بلغك عن رسول الله (صلعم) حديث فاياك أن تقول : بغيره ، فان رسول الله (صلعم) كان مبلغا عن الله تعالى (٥) .

وأخرج أن رجلا سأل مالكا عن مسألة فقال له : قال رسول الله (صلعم) كذا وكذا فقال الرجل أرأيت ، فقال مالك : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وكان مالك رحمه الله يعيب الجدال في الدين ويقول : كلما جاءنا

---

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية جـ ٤ ص ٩ .
(٢) نفس المصدر جـ ٤ ص ١٠ .
(٣) نفس المصدر جـ ٤ ص ٢٢ .
(٤) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٣ ، اعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٥٥ .
(٥) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٤ .

رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاء به جبريل عليه السلام الى النبي (صلعم) .(١)

وروى الشافعي يوما حديثا فقال له رجل أتأخذ بهذا يا أبا عبد الله ، فقال : متى ما رويت عن رسول الله (صلعم) حديثا صحيحا فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب) .(٢)

وجاء رجل فسأله عن مسألة فقال قضى فيها رسول الله (صلعم) بكذا وكذا فقال الرجل : ما تقول أنت ؟ فقال الشافعي : سبحان الله . أتراني في كنيسة ، أو تراني في بيعة ، أترى على وسطي زنارا ، أقول قضى رسول الله (صلعم) كذا وكذا ، وأنت تقول لي ما تقول أنت .(٣) وروى عنه أنه قال : ليس لأحد قول مع سنة رسول الله (صلعم) .(٤) وقال الامام مالك : لا تعارضوا السنة وسلموا لها .(٥) لا تعرضوا لها بالرأى .

وروى عن الكرابيس لما حضرته الوفاة قال لبنيه : تعلمون أحدا أعلم بالكلام مني ، قالوا : لا . قال : فتتهموني ، قالوا : لا . قال : فاني أوصيكم ، أتقبلون ؟ قالوا : نعم . قال : عليكم بأصحاب الحديث فاني رأيت الحق معهم .(٦)

وكان ابن شهاب يقول : وهو يذكر ما وقع فيه الناس من الرأى وترك السنن : ان اليهود والنصارى انما انسلخوا من العلم الذى بأيديهم حين اتبعوا الرأى وأخذوا فيه .(٧)

---

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ضمن مجموعة الرسائل المنبرية جـ ٤ ص ٣٤ .
(٢) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٥ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥ .
(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥ .
(٤) المصدر نفسه الجزء والمكان .
(٥) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة جـ٤ ص ٤٩ ، إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ ١ ص ٧٤ .
(٦) نفس المصدر .
(٧) اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم جـ ١ ص ٧٤ .

وكان الأوزاعي يقول : عليك بآثار من سلف ، وان رفضك الناس ، واياك وآراء الرجال وان زخرفوا لك القول[1] .

ذكر ابن جرير في كتاب تهذيب الآثار له عن مالك بن أنس قال : قبض رسول الله (صلعم) وقد تم هذا الأمر واستكمل ، فانما ينبغي أن تتبع آثار رسول الله (صلعم) ولا تتبع الرأى ، فان من اتبع الرأى ، جاء رجل آخر أقوى منه في الرأى فاتبعه ، فأنت كلما جاءك رجل غلبك وابتعته[2] .

وكان عمر بن عبد العزيز يكتب الى الناس : انه لا رأى لأحد مع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] .

وفي رواية أخرى عنه أنه كتب : لا رأى لأحد في كتاب الله ، ولا في سنة سنها رسول الله (صلعم) وانما رأى الأمة فيما لم ينزل فيه كتاب الله ، ولم تمض به سنة رسول الله (صلعم)[4] ولو جمعنا ما ورد عن السلف من الآثار التي ذموا فيها معارضة السنة بالرأى لطال بنا الوقت ، ففيما ذكرنا كفاية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ورحم الله القائل : ما أُخْرِجَ آدم من الجنة الا بتقديم الرأى على النص ، وما لُعِن ابليس وغضب عليه الا بتقديم الرأى على النص ، ولا هلكت أمة من الأمم الا بتقديم آرائها على الوحي ، ولا تفرقت الأمة فرقا وكانوا شيعا الا بتقديم آرائهم على النصوص[5] . فاذا كان تقديم الرأى على النصوص بهذه الدرجة من الذم والاستهجان عند السلف فكيف بمن قال : ان دلالة الألفاظ ظنية ، وانها لا تفيد اليقين . اذ معنى ذلك : أنه لا معنى لقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) مع أن الله أمرنا بالرد اليهما عند التنازع ، ولم يفرق فيما تنوزع فيه ، بين أن يكون حكما عمليا ، أو حكما اعتقاديا . فكلمة

---

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم جـ١ ص ٧٤ ، والعلو للذهبي ص ١٠٢ .
(٢) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٨ .
(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٧٤ .
(٤) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة جـ ٤ ص ٤٣ .
(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥٥ .

(شيء) من قوله (فان تنازعتم في شيء) نكرة وقعت في سياق الشرط فهي تعم جميع الأشياء المتنازع فيها .

قال ابن ابي شامة رحمه الله : ولم يختلف المفسرون فيما وقفت عليه من كتبهم في أن قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) تقديره الى قول الله وقول الرسول ، فيجب رد جميع ما اختلف فيه الى ذلك (١) .

وعجب أمر هؤلاء القائلين بأن دلالة الألفاظ ظنية ، فلا يعول عليها في افادة اليقين . كيف يقولون ذلك ، ولو صح قولهم هذا ما استطعنا أن نقيم حجة ضد خصم اذ تكون دلالة الألفاظ الواردة في مقدمات الدليل ظنية ، فلا تفيد المقدمات اليقين ، فلا يكون هناك برهان يقيني أصلا ، واجمال القول : أن نصوص الكتاب والسنة الواردة في الصفات ليست ظنية كما يقال ، فاذا صح شيء عن رسول الله (صلعم) قرآنا أو حديثا كانت دلالته قطعية ، فالمتواتر ونقل الواحد بالشروط المعروفة عند علماء الحديث ، الذى تلقته الأمة بالقبول ، كلاهما يفيد العلم بورود المنقول عن الرسول (صلعم) وثبوت مدلوله بالقطع واليقين ، غير أن علماء الكلام ، لما كانت خبرتهم لصناعة الحديث قليلة ، ليس لهم اطلاع واسع على جميع المرويات وطرق الأحاديث المتعددة التي يستفاد منها العلم واليقين - ظنوا أن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد العلم واليقين .

وقولهم : ان الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين انما هو أمر نسبي خاص بهم لا يعم جميع الناس لأن المحدثين الحفاظ الذين لهم المعرفة الشاملة بجميع المرويات ، والاطلاع التام على جميع طرق الأحاديث وأسانيدها استفادوا منها العلم واليقين .

يقول شارح الطحاوية : ومن له عقل ومعرفة يعلم أن أهل الحديث لهم من العلم بأحوال نبيهم (صلعم) وسيرته وأخباره ، ما ليس لغيرهم به شعور ، فضلا أن يكون معلوما

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥٩ .

لهم أو مظنونا ، كما أن النحاة عندهم من أخبار سيبويه والخليل ، وأقوالهما ما ليس عند غيرهم . وعند الأطباء من كلام جالينوس ما ليس عند غيرهم . وكل ذى صنعة هو أخبر بها من غيره [١] . وكون الدليل من الأمور الظنية ، أو القطعية ، أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ، ليس هو صفة للدليل في نفسه ، فهذا أمر لا ينازع فيه عاقل ، فقد يكون قطعيا عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فقولهم : ان أخبار الرسول (صلعم) ... الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول ، لا تفيد العلم ، بل هي ظنية ، هو أخبار عما عندهم ، اذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ، ما حصل لهم فقولهم لم تستفد بها العلم لم يلزم منها النفي العام على ذلك [٢] . فانكار هؤلاء لما علمه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من انكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم .... فاذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار العلم بطريقها ، ومعرفة حال رواتها ، وفهم معناه حصل له العلم الضرورى الذى لا يمكنه رفعه ، ولهذا كان جميع أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق في الأمة قاطعين بمضمون هذه الأحاديث ، شاهدين بها على رسول الله (صلعم) جازمين بأن من كذب بها ، أو أنكر مضمونها فهو كافر مع علم من له اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقا وأمانة وديانة ، وأوفرهم عقولا ، وأشدهم تحفظا ، وتحريا للصدق ، ومجانبة للكذب ... [٣]

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٠١ ، مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٥٧ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٥٨ .

المبحث الثالث عشـــر :

(الشبهة الثانية من شبهة النفاة ، مناقشتها والرد عليها)

من أسباب التأويل الألفاظ العامة المشتركة ، وزعم النفاة ، بأن المعنى المشترك فيه أمر يوجب التشبيه ، وقد تنازع الناس ، واختلفت مذاهبهم في الأسماء والصفات تبعـــا لورود الألفاظ العامة المشتركة التي تطلق على الخالق ، كما تطلق على المخلوق.[(١)] ولبيان ذلك أقول : ان الله قد سمى نفسه في القرآن بأسماء ، وسمّى بعض عباده بمثل تلك الأسماء كما سمى صفاته بأسماء ، وسمى بعض صفات خلقه بمثلها . فسمى نفسه حيا عليما قديـــرا رؤوفا رحيما ، عزيزا حكيما ، سميعا بصيرا . فقال تعالى (الله لا اله الا هو الحي القيوم)[(٢)] وقوله (انه عليم قدير)[(٣)] ، وقوله (والله غفور رحيم)[(٤)] ، (والله عزيز حكيم)[(٥)] ، (ان الله لرؤوف رحيم)[(٦)] ، (ان الله كان سميعا بصيرا)[(٧)] .

وقد سمى عباده حيا فقال (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحـــي)[(٨)] وسمى بعضهم عليما فقال (وبشروه بغلام عليم)[(٩)] ، وسمى بعضهم بالحلم فقال (فبشرناه بغلام حليم)[(١٠)] ، وبعضهم بالسمع والبصر فقال (فجعلناه سميعا بصيرا)[(١١)] ... الخ .

وسمى صفاته بأسماء كالعلم والقدرة فقال (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء)[(١٢)]

---

(١) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٨١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٢ .
(٢) سورة البقـــرة آية ٢٥٥ .
(٣) سورة الشـــورى آية ٥٠ .
(٤) سورة البقـــرة آية ٢٢٥ .
(٥) سورة البقـــرة آية ٢٢٨ ، ٢٤٠ .
(٦) سورة الحـــج آية ٦٥ .
(٧) سورة النســـاء آية ٥٨ .
(٨) سورة الـــروم آية ١٩ .
(٩) سورة الذاريات آية ٢٨ .
(١٠) سورة الصافات آية ١٠١ .
(١١) سورة الانسان آية ٢ .
(١٢) سورة البقـــرة آية ٢٥٥ .

وقال : (أنزله بعلمه)[١] ، وقال في وصف المخلوق (وانه لذو علم لما علمناه)[٢] ، وقال في وصف نفسه (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين)[٣] ، وقال في حق المخلوق : (وعلى المولود له رزقهن)[٤] ، ووصف نفسه بأنه استوى على العرش ، كما وصف المخلوق بالاستواء فقال في وصف نفسه سبحانه (الرحمن على العرش استوى)[٥] وقال في وصف المخلوق : (واستوت على الجودى)[٦] (فاذا استويت أنت ومن معك)[٧] الى غير ذلك من الصفات التي وصف بها الخالق نفسه ، ووصف بها المخلوق كالحب والرضا والغضب .[٨] فان أسماء هذه الصفات عامة مشتركة . فهل يلزم من الاشتراك في المعنى العام التشبيه ، أولا يلزم ذلك .. اختلفت مذاهب الناس في ذلك ، فذهب قوم الى القول : بأن هذه الأسماء والصفات عامة مشتركة اشتراكا كليا وليس الاشتراك في مجرد اللفظ وهذا ما ذهب اليه جمهور الطوائف من الأولين والآخرين الا من شذ بمعنى انها حقيقة في الخالق والمخلوق ، واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما ، وللرب تعالى منها ما يليق بجلاله ، وللعبد منها ما يليق به .[٩]

وذهب ابن حزم الى أن أسماء الله الحسنى أعلام محضة لا تدل على المعاني فلا يدل عليم على علم ولا قدير على قدرة ، وقد سبق لي ذكر كلامه .

وذهب قوم : الى أن هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب ، وهذا قول غلاة الجهمية .[١٠]

---

(١) سورة النساء آية ١٦٦ .
(٢) سورة يوسف آية ٦٨ .
(٣) سورة الذاريات آية ٥٨ .
(٤) سورة البقرة آية ٢٣٣ .
(٥) سورة طه آية ٥ .
(٦) سورة هود آية ٤٤ .
(٧)
(٨) تفسير أضواء البيان جـ ٢ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٨٥ .
(٩) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٤ ، بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٨٦ ، شرح حديث النزول ص ١٢
(١٠) بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٠٦ .

وذهب أبو العباس الناشئ الى انها حقيقة في الرب مجاز في العبد.(١)

وذهب قوم من المتأخرين الى أنها مقولة بالاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق حذرا من اثبات قدر مشترك بينهما ، لأنهما اذا اشتركا في مسمى الوجود مثلا لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء .

يقول ابن تيمية : وظنت طائفة أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي ، وكابروا عقولهم ، فان هذه الأسماء عامة قابلة للتقسيم ، كما يقال : الموجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، واللفظ المشترك كلفظ المشترى الواقع على المبتاع والكوكب لا ينقسم معناه . ولكن يقال لفظ المشترى يقال على كذا وعلى كذا.(٢)

وطائفة ظنت أنها اذا سمت هذا اللفظ ونحوه مشككا لكون الوجود بالواجب أولى منه بالممكن ، خلصت من هذه الشبهة ، وليس كذلك ، فان تفاضل المعنى المشترك الكلي لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا بين اثنين . كما أن معنى السواد مشترك بين هذا السواد ، وهذا السواد ، وبعضه أشد من بعض.(٣)

وطائفة ظنت أن من قال : الوجود متواطئ عام ، فانه يقول : وجود الخالق زائد على حقيقته ومن قال حقيقته هي وجوده قال انه مشترك اشتراكا لفظيا ....

وأصل خطأ هؤلاء توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين ، وهذا المعين . وليس كذلك ، فان ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، لا يوجد الا معينا مختصا . وهذه الأسماء اذا سمي الله بها كان مسماها مختصا به ، واذا سمي بها العبد كان مسماها مختصا به ، فوجود الله وحياته لا يشركه فيها غيره ، بل وجود هذا الموجود المعين يخصه ، ولا يشركه فيه غيره ،

---

(١) بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٨٦ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٦ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٨٦ .

فكيف بوجود الخالق . فان قيل : قد اشتركا في المسمى ، فلا بد من أن يتميز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، وهو الماهية والحقيقة التي تخصه .

قيل اشتراكا في الوجود المطلق الذهني ، لا اشتراكا في مسمى الحقيقة والماهية والذات والنفس ، فكما أن حقيقة هذا تخصه ، فكذلك وجوده يخصه . والغلط نشأ من جهة أخذ الوجود مطلقا ، وأخذ الحقيقة مختصة ، وكل منهما يمكن أخذه مطلقا ومختصا ، فالمطلق مساو للمطلق والمختص مساو للمختص ، فالوجود المطلق مطابق للحقيقة المطلقة ، والوجود المختص مطابق لحقيقته المختصة ، والمسمى بهذا وهذا واحد . . . واذا اشتركا في مسمى الوجود الكلي ، فان أحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده الذى يخصه ، كما أن الانسانين والحيوانين اذا اشتركا في مسمى الحيوانية والانسانية . فانه يمتاز أحدهما عن الآخر بحيوانية تخصه وانسانية تخصه ، فلو قدر أن الوجود الكلي ثابت في الخارج لكان التميز يحصل بوجود خاص ، لا يحتاج أن يقال هو مركب من وجود وماهية ، فكيف والأمر بخلاف ذلك .(١)

وهؤلاء النفاة الذين لم يقولوا بالاشتراك المعنوى ، لمّا لم يفهموا هذا الفرق . قالوا : ان الاشتراك لفظي ، ليفروا عن الوقوع في التشبيه ، ظنا منهم أن ذلك يؤدى الى التشبيه .

أما الفلاسفة ومن وافقهم فقد ذهبوا الى أن هذه الكليات ، أو الماهيات المشتركة العامة موجودة في الخارج ، امّا مجردة عن الأعيان ، كما يقوله أفلاطون ، واما غير منفكة عن الأعيان ، وليس لها وجود مستقل بنفسها كما يقوله : أرسطو وابن سينا . فاذا سمي الخالق بهذه الأسماء ، التي تسمّى بها المخلوق ، لزم من هذه التسمية في نظر هؤلاء المشابهة بين الخالق والمخلوق . ، وبنوا عليه القول بأن الله لا تقوم به معان وجودية ،

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

بمعنى سلب كل أمر ثبوتي عنه ، فلا يقوم به علم ولا قدرة ونحوهما مما أثبته الله لنفسه في الكتاب ، وأثبته له رسوله في السنة .

قال ابن تيمية : وقول الناس : ان بين المسميين قدرا مشتركا فلا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمرا مشتركا بين الخالق والمخلوق ، فانه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما ، فكيف بين الخالق والمخلوق ، وانما توهم هذا من توهمه من أهل المنطق اليوناني ، ومن تبعهم ، حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة ، ثم منهم من يجردها عن الأعيان كأفلاطون ، ومنهم من يقول : لا تنفك عن الأعيان كأرسطو وابن سينا وأشباههما [1] .

وهذا الموضع منشأ زلل كثير من المنطقيين في الكليات ، وكثير من المتكلمين في الأحوال ، فان المتكلمين رأوا أن الأشياء تتفق بصفات ، وتختلف بصفات والمشترك غير المميز ، فصاروا حزبين ، حزب أثبت هذه الأمور في الخارج ، لكنه قال : لا موجودة ولا معدومة ، لأنها لو كانت موجودة لكانت أعيانا موجودة ، أو صفات للأعيان ، ولو كانت كذلك لم يكن فيها اشتراك .

وآخرون علموا أن كل موجود مختص بصفته ، فقالوا : لا عموم ولا اشتراك ، الا في الألفاظ دون المعاني .

والحقيقة : أن المعنى الكلي العام ، لا يوجد في الخارج كليا ، وانما يوجد في الخارج معنى مختصا ، لا اشتراك فيه ، فاذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة ، لم يلزم من ذلك أن يكون الوجود الذى للرب ، هو الوجود الذى للعبد فحقيقة وجوده تعالى غير حقيقة وجود المخلوق ، وكذلك حقيقة علمه وقدرته ، ووجهه الكريم غير حقيقة علم وقدرة ووجه المخلوق ، وكذلك القول في سائر الصفات ، فعلم من هذا أنه لا يلزم القول بنفي الصفات ، ولا ادعاء المجاز فيها ، أو القول بأن أسماء الله تعالى أعلام محضة ، لا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٣ .

تدل على معانيها ، كما لا يلزم القول بالتشبيه ، أو الاشتراك اللفظي فقط ، لأن هذه الأسماء العامة الكلية لا يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين ، وهذا المعين ، لأن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، ولا يوجد الا معينا مختصا ، واذا كان الأمر كذلك فهذا لا يؤدى الاشتراك فيه الى التشبيه ، أو التجسيم ، اذ قد ثبت أن حقيقة ما ثبت للخالق ، غير حقيقة ما ثبت للمخلوق .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فاذا قال : وجود الله ، وذات الله ، وعلم الله ، وقدرة الله ، وسمع الله ، وبصر الله ، وارادة الله ، وكلام الله ، ورحمة الله أو غضب الله ، واستواء الله ، ونزول الله ، ومحبة الله ، وارادة الله ، ونحو ذلك ، كانت هذه الأسماء كلها حقيقة لله تعالى ، من غير أن يدخل فيها شيء من المخلوقات ، ومن غير أن يماثله فيها شيء من المخلوقات .

واذا قال : وجود العبد ، وذاته وماهيته ، وعلمه وقدرته ، وسمعه وبصره ، وكلامه ، واستواؤه ونزوله ، كان هذا حقيقة للعبد مختصة به من غير أن تماثل صفات الله .. ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق ، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبته لله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلا لمخلوقاته ؟

وأن يقال ليس ذلك بحقيقة ، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض ؟ مع أن مباينته للمخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق .(١)

ويقول شارح الطحاوية : وأصل الخطأ والغلط ، توهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ، ثابتا في هذا المعين وهذا المعين ، وليس كذلك فان ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، بل لا يوجد الا معينا مختصا ، وهذه الأسماء اذا سُمي الله بها ، كان مسماها معيناً مختصا به ، فاذا سُمي بها العبد كان مسماها مختصا به . فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره ، بل وجود هذا الموجود المعين

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

لا يشركه فيه غيره . فكيف بوجود الخالق . ألا ترى أنك تقول : هذا هو ذاك ، فالمشار اليه واحد ، لكن بوجهين مختلفين ، وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى وزادوا فيه على الحق فضلوا .

وان المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه ، وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا . وان كتاب الله دل على الحق المحض ، الذى تعقله العقول السليمة الصحيحة وهو الحق المعتدل الذى لا انحراف فيه ، فالنفاة أحسنوا في تنزيه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه ، ولكن أساءوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر ، والمشبهة أحسنوا في اثبات الصفات ، ولكن أساءوا بزيادة التشبيه[1] .

فعلم بهذه البراهين البينة ، اتفاقهما من وجه ، واختلافهما من وجه ، فمن نفي ما اتفقا فيه كان معطلا قائلا للباطل ، ومن جعلهما متماثلين كان مشبها قائلا للباطل .

وذلك لأنهما وان اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه ، فالله تعالى مختص بوجوده ، وما يختص به من الصفات ، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك ، والمخلوق مختص بوجوده ، وما يختص به من الصفات والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه[2] ، ذلك أن الاسم والصفة له ثلاث اعتبارات : اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد . . الاعتبار الثاني : اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .

الاعتبار الثالث: اعتباره مضافا الى العبد مقيدا به ، فما لزم الإسم لذاته وحقيقته كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به كاسم السميع الذى يلزمه ادراك المسموعات ، والبصير : الذى يلزمه رؤية المبصرات ، والعليم والقدير ، وسائر الأسماء ، فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للموصوف بها ، فما لزم هذه الأسماء لذاتها ، فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه ، بل ثبتت له

---

(١) شرح الطحاوية ص ١٠٤ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٥ .

على وجه لا يماثله فيه خلقه ، ولا يشابههم فمن نفاه عنه لا طلاقه على المخلوق ، جحد صفات كماله ، ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بجلاله وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ، ودم التعطيل ، وهذا طريق أهل السنة ، وما لزم الصفة لا ضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله . . فمن أحاط بهذه القاعدة خبرا ، وعقلها كما ينبغي فانه يحل شبهات كثيرة ، ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالا شتراك اللفظي ، لا المعنوى ، وغلط من جعل أسماء الله تعالى أعلاما محضة لا تدل على معان ، ومن زعم أن في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان . كما أننا اذا عرفنا هذا الموضع علمنا تبعا لذلك ، أنه لا حاجة لنا اطلاقا الى دعوى المجاز في باب أسماء الله وصفاته عز وجل ، ولا القول بتأويلها ، خشية الوقوع في التشبيه أو التجسيم فان آفتي التعطيل والتشبيه هما أصل بلاء المتكلمين في هذا الباب.(١)

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

فمن ظن أن الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة ، دون صفة الخالق كان في غاية الجهل ، فان صفة الله أكمل وأتم ، وأحق بهذه الأسماء الحسنى ، فلا نسبة بين صفة العبد ، وصفة الرب ، كما لا نسبة بين ذاته وذاته ، فكيف يكون العبد مستحقا للأسماء الحسنى حقيقة ، فيستحق أن يقال له : عالم قادر ، سميع بصير ، والرب لا يستحق ذلك الا مجازا ؟ . ومعلوم أن كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب سبحانه وتعالى ، وله المثل الأعلى ، فكل كمال حصل للمخلوق فالخالق أحق به ، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق أن ينزه عنه ، ولهذا كان لله المثل الأعلى ، فانه لا يقاس بخلقه ولا يمثل بهم ، ولا تضرب له الأمثال ، فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٦ ، وبدائع الفوائد جـ ٢ ص ١٨٧ .

تستوى أفراده ، بل له المثل الأعلى في السموات والأرض (١) . والجاهل يضل بقول المتكلمين ان العرب وضعوا لفظ الاستواء لاستواء الانسان على المنزل أو الفلك ، أو استواء السفينة على الجود ، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات ، فهذا كما يقول القائل : انما وضعوا لفظ السمع والبصر ، والكلام ، لما يكون محله حدقة ، وأجفانا ، واصمخة ، وأذنا ، وشفتين . وهذا اضلال في الشرع ، وكذب ، . . . فان العرب انما وضعت للانسان ما أضافته اليه . فمن ظنّ أن هذا الاستواء اذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين ، مع كون النص قد خصه بالله ، كان جاهلا بدلالات اللغات ، ومعرفة الحقيقة والمجاز ، ثم هؤلاء النفاة يمثلون في ابتداء فهمهم صفات الخالق بصفات المخلوق ، ثم ينفون ذلك ويعطلونه ، فلا يفهمون من ذلك الا ما يختص بالمخلوق ، وينفون مضمون ذلك . . . ظنا منهم أن أسماء الله تعالى وصفاته اذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلا للمخلوقين ، وان صفاته مماثلة لصفاتهم ، لكن لا يلزم ذلك كما بينت . واذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة ، في غاية الاستقامة والسدّاد ، والصحة والاطراد ، وانه مقتضى المعقول الصريح ، والمنقول الصحيح وان من خالفه كان مع تناقضه . . . خارجا عن موجب العقل والسمع ، مخالفا للفطرة والسمع (٢) . ويتبين لنا مما تقدم أن الذى يجب نفيه عن الرب تعالى ، اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين ، فالتشبيه هو أن يثبت الانسان له تعالى شيئا من خصائص المخلوقات ، أما اذا قيل : حي ، وحي ، وعالم ، وعالم ، وقيل : لهذا علم ، ولهذا علم . . كان نفس علم الرب لا يشركه فيه العبد ، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب تعالى ، وكذلك سائر الصفات ، وليس في اثبات هذا محذور ، فان المحذور اثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر . وصلى الله على نبينا محمد .

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠١ ، وبدائع الفوائد جـ ٢ ص ١٨٧ .

(٢) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .

(الفصل الرابع)

التأويل

بين يدي الفصل :

لما كانت احدى دعاوى النافين مبنية على أنه لا يجب الأخذ بظواهر النصوص وأنه من الواجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها بما يتفق والدلالة العقلية كان لا بدّ لي من التعرض لهذا البحث ، والتعرف على معناه في اللغة والقرآن ، وعرف الصحابة والتابعين وجماهير السلف . للوقوف على مدى بعد المعطلة والنفاة عن معاني التأويل المعروفة في اللسان العربي عند نزول الوحي من السماء على نبينا محمد (صلعم) . بمعنى أننا نهدف من هذا البحث بيان معاني التأويل في اللغة ، وفي الكتاب والسنة ، وعند السلف أولا . ثم نتبع ذلك ببيان معنى التأويل في عرف المتأخرين . ومن ثم نوازن بين الأقوال لنعرف أن قول المتأخرين في التأويل قول مبتدع لم يكن معروفا في صدر الاسلام وفي عهد ازدهار اللغة ، التي نزل القرآن الكريم بها . وليتضح أن قول المتأخرين قول مبتدع دخيل على اللغة . قد يكون من فعل أعداء الاسلام . ليصدوا المسلمين عن المعتقد السليم .

المبحث الأول :

(معاني التأويل في اللغة)

جاء في تهذيب اللغة للأزهري . عن ثعلب بن الأعرابي أن (الأول) هو الرجوع وقد آل يؤول أولا ، وعن الأصمعي : آل القطران يؤول أولا اذا خثر .. وقال الليث : الأيّل : الذكر من الأوعال ، والجمع الأيايل ... قال وانما سمي أيّلا لأنه يؤول الى الجبال يتحصن بها[1]. فنجد أن التأويل في مادة (أوّل) تفيد معنى الرجوع والعود . وهكذا في أصل المادة الاشتقاقي تدور حول معنى الرجوع والعود . وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس : نجد نفس المعاني التي استعملت فيها الكلمة والتي بينها الأزهري في تهذيبه ، وليس عنده ما يخالف هذا المعنى . ومما نقله الينا زيادة عما في التهذيب : أنه قال : قال يعقوب : أوّل الحكم الى أهله أى أرجعه ورده اليهم . قال الأعشى :

أؤول الحكم الى أهله ليس قضائي بالهوى الجائر

وآل جسم الرجل اذا نحف . أى يرجع الى تلك الحالة ، ومن هذا تأويل الكلام وهو عاقبته ، وما يؤول اليه . وذلك قوله تعالى (هل ينظرون الّا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق)[2]

يقول : ما يؤول اليه في وقت بعثهم ، ونشورهم .[3]

واذا علمنا أن تهذيب اللغة من نتاج القرن الرابع الهجرى . فان ذلك يعني أن مادة (أوّل) حتى هذه الفترة كانت تستعمل في هذه المعاني التي شرحها ووضحها

---

(١) تهذيب اللغة للأزهرى مادة أول جـ ١٥ ص ٤٤٧ . تحقيق ابراهيم الابياري ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م .

(٢) سورة الاعراف آية ٥٣ .

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس بتحقيق عبد السلام هارون ط القاهره سنة ٦٦هـ جـ ١ ص ١٥٩ .

ومن ذلك نخرج بنتيجة هامة . هي أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين من رواة ومحدثين ، حتى بداية القرن الخامس الهجري في معنى : المرجع والمصير والعود حيث لم يرد الينا في المعاجم التي وضعت في هذه الفترة . وهي المصدر الوحيد لكل المعاجم التي وضعت بعد ذلك ما يخالف ذلك.[١]

قال ابن جرير الطبري : وأما معنى التأويل في كلام العرب . فانه التفسير ، والمرجع والمصير . . . وأصله من آل الشيء الى كذا اذا صار اليه ، ورجع يؤول أولا ، وقد قيل ان قوله (وأحسن تأويلا) أى جزاء وذلك لأن الجزاء هو الذى آل اليه أمر القوم وصار اليه . . .[٢]

ويقول شيخ الاسلام في معنى التأويل لغة : التأويل مصدر أوله يؤوله ، تأويلا مثل حول تحويلا ، وعول تعويلا ، وأول يؤول تعدية : آل يؤول أولا مثل :حال يحول حولا ، وقولهم : آل يؤول أى عاد الى كذا ، ورجع اليه ومنه المآل ، وهو ما يؤول اليه الشيء.[٣] ، والكلام نوعان : انشاء فيه الأمر ، وأخبار ، فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به ، وأما الأخبار فتأويله عين الأمر المخبر به اذا وقع ، ليس تأويله فهم معناه . . .[٤] فتأويل الكلام ، ما أوله اليه المتكلم ، أو ما يؤول اليه الكلام ، أو ما تأوله المتكلم فان التفعيل يجرى على غير فَعَّلَ كقوله تعالى (وتبتل اليه تبتيلا) فيجوز أن يقال : تأول الكلام الى هذا المعنى تأويلا ، والمصدر واقع موقع الصفة ،اذ قد يحصل المصدر صفة بمعنى الفاعل كعدل ، وصوم ، وفطر ،وبمعنى المفعول كدرهم ضرب الأمير ، وهذا خلق الله . فالتأويل هو ما أول اليه الكلام ، أو يؤول اليه ، أو تأول اليه ، والكلام انما يرجع

---

(١) الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل . تأليف محمد السيد الجليند القاهره الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣/١٩٧٣م ص ٣٠ .

(٢) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٨٤ ط ٣ سنة ١٣٨٨/١٩٦٨م . مصطفى البابي الحلبي

(٣) الاكليل في المتشابه والتأويل ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٩ لابن تيمية .

(٤) نفس المصدر ص ١٠ .

ويعود ويستقر ويؤول ، ويؤول الى حقيقته التي هي عين المقصود به . كما قال بعض السلف في قوله (لكل نبأ مستقر) . قال حقيقته فانه ان كان خبرا فالى الحقيقة المخبر بها يؤول ويرجع ، والاّ لم تكن له حقيقة ، ولا مآل ، ولا مرجع . بل كان كذبا ، وان كان طلبا فالى الحقيقة المطلوبة يؤول ، ويرجع ، والاّ لم يكن مقصوده موجودا ولا حاصلا ، ومتى كان الخبر وعدا أو وعيدا فإلى الحقيقة المطلوبة المنتظرة يؤول ...(١).

ويقول ابن القيم : في بيان حقيقة التأويل لغة : هو تفعيل من آل يؤول الى كذا اذا صار اليه ، فالتأويل التصيير ، وأولته تأويلا اذا صيرته اليه ، قال : وتأول : هو مطاوع أولته . وقال الجوهري : التأويل : تفسير ما يؤول اليه الشيء وقد أولته تأويلا ، وتأولته بمعنى ... وتسمى العاقبة تأويلا لأن الأمر يصير اليها ، ... وتسمى حقيقة الشيء المخبر به تأويلا لأن الأمر ينتهي اليه ، ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها بالاعتبارين ، فانه لها ، وهو عاقبتها ، وما تؤول اليه ... وتسمّى العلة الغائية ، والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذى لم يعرف الرائي له غرضه به ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام واقامة الجدار بلا عوض (سَأُنَبِّئُكَ بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا)(٢).

ويقول أبو عبيدة : التأويل : التفسير ، والمرجع : مصير ، واستشهد بقول .. الأعشى :

على أنها كانت تأوّل حبّها ... تأوّل ربعيّ السقاب فأصحبا

فقوله : تأول حبها : تفسيره ومرجعه . أى أنه كان صغيرا في قلبه ، فلم يزل ينبت حتى أصحب ... فصار كبيرا مثل أمه(٣).

---

(١) الاكليل لابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى حـ ٢ ص ٢١ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٠ - ١٢ .

(٣) مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت . ٢١ ط ٢ سنة ١٣٩٠/١٩٧٠م مكتبة الخانجي ، دار الفكر . تعليق د . فؤاد سزكين .

وقال الزجاج : التأويل : العاقبة والجزاء ، وما يؤول اليه الشيء ...(١)

وقد استعمل التأويل في اللغة : بمعنى التفسير.(٢)

وحاصل ما توصلنا اليه حتى الآن من معنى التأويل : أن التأويل لغة : بمعنى المرجع والعاقبة والمصير ، وما يؤول اليه الشيء ، وبمعنى التفسير والبيان .

واذا انتقلنا الى لسان العرب ، وهو من نتاج القرن السابع الهجرى ، وقد جمع فيه ابن منظور المتوفي سنة ٧١١ كل ما يتصل بمادة (أول) ومشتقاتها ، وما استعملت فيه من معان ، نجد أنه ينقل لنا أمثلة واستشهادات ، تؤكد لنا هذا المعنى وتوضحه(٣) ، فمن ذلك قوله : ألت عن الشيء ارتددت عنه . وفي الحديث : من صام الدهر فلا صام ولا آل . أى لا رجع الى خير .

والأول : الرجوع . آل الشيء يؤول أولا ومآلا : رجع . وأول الكلام ، وتأوله دبره ، وقدره ، أوله وتأوله : فسره ، وقوله عز وجل : ولما يأتهم تأويله) أى لم يكن معهم علم تأويله ، ... وقيل معناه: لم يأتهم ما يؤول اليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة . وفي حديث ابن عباس : "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " . قال ابن الأثير هو من أول الشيء يؤول الى كذا أى رجع وصار اليه . ، يريد والله أعلم معرفة وبيان ما تؤول اليه الأوامر والنواهي التي جاء بها الدين . وهذا هو التفسير والبيان . وعن الليث قال : التأويل : تفسير ما يؤول اليه الشيء ...(٤)

فاذا أضفنا الى ما تقدم من معنى التأويل الذى بينته المعاجم في القرن الرابع الهجرى هذا لمعنى الذى نقله ابن منظور عن الليث ، وما سبق ذكره عن أبي عبيدة .

---

(١) معاني القرآن واعرابه للزجاج تحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي منشورات المكتبة العصرية بيروت صيدا توزيع الأهرام ج ٢ ص ٧١ .

(٢) القاموس المحيط للفيروزى أبادى مادة (أول) .

(٣) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل د . محمد الجليند ص ٣٠ .

(٤) لسان العرب لابن منظور ج ١٣ مادة (أول) .

يتضح لنا أنه كان يستعمل عند علماء اللغة من رواة ومحدثين في هذين المعنيين .

الأول : المرجع والمصير والعاقبة . كما يبين ذلك الأزهرى ، وابن فارس .

الثاني : التفسير والتدبر والبيان . كما وضح ذلك ابن منظور ونقله عن الليث وأبي عبيدة والجوهرى[1] .

وهذان المعنيان هما اللذان استعملا في عصر الصحابة والتابعين ، وتابعيهم ولم يعرف لهما معنى ثالث ، وقد استعمل الرسول (صلعم) الكلمة في كلا المعنيين فمن استعمالها على لسانه بمعنى : العاقبة والمصير ، ما روى عنه (صلعم) انه لما نزلت الآية الكريمة (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم)[2] الآية . قال : انها كائنة ولم يأت تأويلها بعد[3] . أى لم يحصل ولم يحدث مدلولها العملي والواقعي ، الذى هو عين تأويلها ، والذى هو مصير المخاطبين وعاقبة أمرهم ، ومن استعمالها في المعنى الثاني : ما دعا به الرسول (صلعم) لابن عباس : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[3].

وحين نزلت الآية الكريمة (وما يعلم تأويله الا الله) قال ابن عباس : انا ممن يعلم تأويله . فالتأويل الذى استعمله ابن عباس ، ونسب الى نفسه العلم به والذى دعا به الرسول (صلعم) له هو معرفة معاني الآيات ، وقد استعمل التأويل والتفسير بمعنى واحد . كقول ابن جرير القول في تأويل هذه الآية ، أى في تفسيرها . كما سنوضح ذلك فيما بعد ان شاء الله . .

هكذا اذا يتحدد لنا المراد بالتأويل في لغة العرب وفي لغة القرآن ، وما كان متعارفا عليه في عصر الصحابة والتابعين .

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل لمحمد الجلينيد ص ٣١ ، ٣٢ .
(٢) سورة الانعام آية ٦٥ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٦ ، قال ابن كثير أخرجه الترمذى وقال هذا حديث غريب. تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ١٥١ .

غير أنا نجد ابن منظور(١) ينقل لنا عن ابن الأثير في معنى التأويل : انه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي الى ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ(٢) ، وهذا المعنى ينقله الزبيدى في تاج العروس(٣) ، عن ابن الكمال اذ يقول : قال ابن الكمال : التأويل صرف الآية عن معناها الى معنى تحتمله ، اذا كان المعنى المحتمل الذى تصرف اليه الآية عن معناها موافقا للكتاب والسنة . ثم ينقل عن جمع الجوامع لابن السبكي . أن التأويل هو : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل لدليل فصحيح ، أو لما يظن دليلا ففاسد، أولا لشيء فلعب ، لا تأويل . وعن ابن الجوزى : أن التأويل : هو نقل الكلام عن وضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.(٤)

وعلى هذا يصبح للتأويل ثلاثة معان المعنيان السابقان ، والثالث : هو نقل ظاهر اللفظ الى ما يحتاج في اثباته الى دليل ، أو بمعنى آخر : صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى آخر يحتمله اللفظ . وهذا المعنى الثالث لا نجده في المعاجم المتقدمة وانما ورد في لسان العرب وتاج العروس ، وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج ، فيكون هذا المعنى الثالث قد ظهر في العصور المتأخرة بدليل أنه لم يذكر في معاجم القرن الرابع مما يعنى انه لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ، ولم يكن مشتهرا بينهم . ونلاحظ شيئا آخر هو :

ان ابن منظور روى هذا المعنى عن ابن الأثير ، ورواه الزبيدى عن ابن الكمال ، والسبكي وابن الجوزى ، وهؤلاء ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها ، ولم يعرف عن أحد منهم انه اشتغل بذلك ، وانما هم بين فقيه ، أو متكلم ، أو اصولي .

---

(١) لسان العرب لابن منظور جـ ١٣ مادة أول ص ٣٤ .
(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير جـ ١ ص ٨٠ ط الحلبي سنة ١٩٦٣م.
(٣) تاج العروس للزبيدى جـ ٣ ص ٢١٤ مادة أول صادر بيروت سنة ١٩٦٠م .
(٤) لسان العرب جـ ١٣ نفس المادة ص ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٥ .

كذلك فان رواية هذا المعنى جاءت مجردة عند كل منهما عن الأمثلة والشواهد ، التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذى أرادوه أو توضحه ، عكس ما عهد منهما ازاء الاستعمالين الآخرين للفظ التأويل . . ويترتب على هذه الملاحظة نتيجة هامة وهي : ان الكلمة لم تستعمل في هذا المعنى مطلقا بين رجال اللغة في العصور المتقدمة ، اذ لو استعملت عندهم في ذلك لأوردوا لها أمثلة وشواهد توضيحية ، كما فعلوا ازاء الاستعمالين الآخريـــن .

يقول الدكتور محمد الجلينيد : واذا لم تكن الكلمة قد عرفت بينهم ولم تستعمـل في هذا المعنى ثم وجدناها بعد ذلك في المعاجم المتأخرة فلا بد أنها قد شاعـــت واشتهرت بهذا المعنى في مجال آخر غير مجال الدراسة اللغوية ، وصارت من الشـــهرة بحيث أصبح متعارفا عليها وتمكنت بذلك أن تجد لها مكانا في المعاجم اللغوية المتأخرة .(١)

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣٤ .

المبحث الثاني :

(التأويل في الكتاب والسنة ، وعلى لسان السلف)

تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من سورة ، ومعناه في الكتاب والسنة ، لا يختلف عن معنى التأويل في اللغة . كما تقدم بيانه ، وكما وضحه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن والسنة وسماعه من الصحابة ، مما يجعل معنى التأويل متحدا في اللغة وفي الكتاب والسنة ، فقد ذكر التأويل في سبع سور من القرآن المجيد . وتكرر في بعض السور أكثر من مرة كما في سورتي الكهف ويوسف . وسوف نتتبع ونستقرئ جميع الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل . لنقف على معنى التأويل فيها على ما فسره به السلف . وفيما يلي : أبدا وبالله التوفيق فأقول :

ان أول سورة ذكر فيها لفظ التأويل بعد سورة آل عمران – التي سوف نخصها ببحث خاص لكثرة ما ورد فيها من الخلاف – هي سورة النساء ، في قوله تعالى (.. فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ، ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)[1] .

قال ابن جرير : أي جزاء ، وذلك ان الجزاء هو الذى آل اليه أمر القوم وصار اليه[2] .

وقال ابن كثير : أحسن عاقبة ، ومآلا ، كما قاله السدى ، وغير واحد ، وقال مجاهد : وأحسن جزاء . وهو قريب[3] .

وكذا قال الزمخشرى : وأحسن تأويلا : وأحسن عاقبة ، وقيل أحسن تأويلا من تأويلكم أنتم[4] .

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .
(٢) تفسير ابن جرير الطبرى جـ ٣ ص ٨٤ ط ٣ سنة ١٣٨٨ / ١٩٦٨ .
(٣) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٥٥١ ط١ مطبعة الفجالة الجديدة .
(٤) تفسير الكشاف جـ ١ ص ٥٣٦ ط مصطفى البابي الحلبي .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : (ذلك خير وأحسن تأويلا) قالوا احسن عاقبة ومصيرا ، فالتأويل هنا ، تأويل فعلهم ، الذى هو الرد الى الكتاب والسنة .(١)

وقال مجاهد وقتادة : جزاء وثوابا ، وقال السدى وابن زيد وابن قتيبة والزجاج : عاقبة .(٢)

قال الشيخ محمد رشيد رضا : ولا يحتمل بحال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير ، أو صرف الكلام عن ظاهره الى غيره ...(٣)

وجاء ذكر كلمة التأويل في سورة الاعراف . في قوله تعالى (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ...) الآية .(٤)

يقول ابن جرير : معنى التأويل هنا : ما يؤول اليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله ، وصليهم جحيمه . وقال قتاده : (هل ينظرون الا تأويله) أى ثوابه (يوم يأتي تأويله) أى ثوابه . وعنه : تأويله عاقبته . وعن مجاهد : جزاءه ، وعن السدى : عاقبته ، وعن ابن زيد : حقيقته .(٥)

وقال ابن كثير : (هل ينظرون الا تأويله) أى ما وعدوا به من العذاب والنكال والجنة والنار ، قاله مجاهد وغيره .(٦)

وقال مالك : ثوابه ، وقال الربيع : لا يزال يجيء من تأويله أمر بعد أمر حتى يتم تأويله يوم القيامة .(٧)

والمعنى في كل ما تقدم متقارب . والمعنى : ما ينتظرون الا ما يؤول اليه أمره ،

---

(١) رسالة الاكليل لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٩ .
(٢) تفسير سورة النور لابن تيمية ص١٠٣ ، معاني القرآن واعرابه للزجاج جـ ٢ ص ١٠٧ . محاسن التأويل للقاسمي جـ ٥ ص ٥٩ .
(٣) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا جـ ٣ ص ١٧٣ .
(٤) سورة الاعراف آية ٥٣ .
(٥) تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ، تفسير سورة النور لابن تيمية ص ١٠٣ .
(٦) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٧ .
(٧) تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٢٠٤ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٧ .

من تبين صدقه بظهور ما نطق به من الوعد والوعيد ، قال الشهاب : فالنظر هنا بمعنى الانتظار ، لا بمعنى الرؤية والتأويل بمعنى العاقبة : وما يقع في الخارج وهو أصل معناه، ويطلق على التفسير أيضا .(١)

أما قوله : (يوم يأتي تأويله) فمعناه : يوم يجيء ما يؤول اليه آمرهم من عقاب الله .

وعن ابن عباس : قال : يوم يأتي تأويله : يوم القيامة .(٢) وهذا معنى صحيح لأن يوم القيامة : هو يوم الجزاء ، وما تؤول اليه أمورهم .

وعن ابن عباس أيضا : ان التأويل هنا : بمعنى التصديق لوعده ووعيده ، أى يوم يظهر صدق ما اخبر به عن الآخرة .(٣)

وقال ابن تيمية : (هل ينظرون الا تأويله) تصديق ما وعد في القرآن .(٤)

السورة الثالثة التي ذكر فيها التأويل : سورة يونس في قوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله ، كذلك كذب الذين من قبلهم ...) الآية .(٥)

قال ابن جرير : ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول اليه ذلك الوعيد الذى توعدهم الله في هذا القرآن .(٦)

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : وقوله (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله) . تصديق ما وعدوا به من الوعيد ، والتأويل ما يؤول اليه الأمر ، وعن

---

(١) محاسن التأويل للقاسمي جـ ٧ ص ٢٦٩٨ — ٢٦٩٩ ، وانظر فتح القدير للشوكاني جـ ٢ ص ٢١٠ .
(٢) تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٢٠٤ .
(٣) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٧٣ سنة ١٣٥٠هـ.
(٤) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٥) سورة يونس آية ٣٩ .
(٦) تفسير الطبرى جـ ١١ ص ١١٨ .

الضحاك : يعني عاقبة ما وعد الله في القرآن ، وقال الزجاج : لم يكن معهم علم تأويله .(١)

وقال الشوكاني : (ولما يأتهم تأويله) معطوف على (لم يحيطوا بعلمه) أى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، وبما لم يأتهم تأويله . أى كذبوا به حال كونهم لم يفهموا تأويل ما كذبوا به ولا بلغته عقولهم والمعنى ان التكذيب وقع منهم قبل الاحاطة بعلمه ، وقبل أن يعرفوا ما يؤول اليه من صدق ما اشتمل عليه ...(٢)

فالتأويل هنا المراد به : وقوع ما اخبر الله به في القرآن ، وهو الأثر الخارجي والمدلول الواقعي بوعيد هؤلاء ، ولا يصح أن يكون التأويل في هذه الآية والتي قبلها : التفسير والبيان أو ارادة غير الظاهر .(٣)

السورة الرابعة : سورة يوسف : وقد تكررت كلمة التأويل فيها أكثر من مرة . الأول في قوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث)(٤) . قال ابن جرير الطبرى : ويعلمك ربك من علم ما يؤول اليه أحاديث الناس ، عمايرونه في منامهم ، وذلك تعبير الرؤيا ، وعن مجاهد قال : عبارة الرؤيا ... قال ابن زيد في الآية : تأويل الكلام العلم والحلم ، وكان يوسف أعبر الناس ...(٥) قال القرطبي : واجمعوا أن ذلك في تأويل الرؤيا وقد كان يوسف أعلم الناس بتأويلها ..(٦)

الموضع الثاني : قوله تعالى : (... وكذلك مكنا ليوسف ولنعلمه من تأويل الأحاديث ..) الآية .(٦)

قال السدى : المراد تعبير الرؤيا ، وتلك الرؤى هي نفس مدلولها الخارجي

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٣ .
(٢) فتح القدير للشوكاني جـ ٢ ص ٤٤٦ .
(٣) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل لمحمد الجلينيد ص ٣٨ .
(٤) سورة يوسف آية ٥٦ .
(٥) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ١٥٣ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٠٥ .
(٦) فتح القدير للشوكاني جـ ٣ ص ٥ .

الذى تصير اليـــه .

الموضع الثالـث : قوله تعالى (نبئنا بتأويله انـا نراك من المحسنين)[١] .

قال ابن جرير : المعنى : أخبرنا بما يؤول اليه ما أخبرناك ، انا رأيناه فـــي منامنا ، ويرجع اليه .

وعن مجاهد : تأويل الشيء : هو الشيء ، ومنه تأويل الرؤيا ، انما هو الشيء الذى تؤول اليـــه .[٢]

الموضع الرابـع : قوله تعالى (قال لا يأتيكما طعاما ترزقانه الآ نباتكما بتأويله)[٣]

روى الطبرى بسنده عن السدى قال : قال يوسف لهما : (لا ياتيكما طعـــام ترزقانه) في النوم الآ نبأتكما بتأويله في اليقظة .

والمراد بقوله (بتأويله) ما يؤول اليه ، ويصير ما رأيا في منامهما من الطعام ، الذى رأيا أنه أتاهما فيه .[٤]

وقال ابن تيمية : المراد بقوله (الا نبأتكما بتأويله) أى قبل أن يأتيكما التأويل والمعنى لا يأتيكما طعام ترزقانه في المنام ... الآ نبأتكما بتأويله في اليقظة قبل أن يأتيكما التأويل . قال وهذا قول أكثر المفسرين ، قال : وهو الصواب لأنهما طلبا منه تأويل مـــا رأياه ، وأخبرهما بتأويل ذلك ، ولم يكن تأويله طعام في اليقظة ، وليس في القرآن أنـــه أخبرهما بما يرزقانه في اليقظة ...[٥]

الموضع الخامس : قوله تعالى: (يا أيها الملأ أفتوني في رؤياى ان كنتم للرؤيا تعبرون ، قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين)[٦] .

---

(١) سورة يوسف آية ٣٦ .
(٢) تفسير الطبرى جـ ٢ ص ٢١٥ .
(٣) سورة يوسف آية ٣٧ .
(٤) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ٢١٧ .
(٥) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٣ .
(٦) سورة يوسف آية ٤٣ ، ٤٤

قال المفسرون : (أضغاث أحلام) يعني أنها أخلاط رؤيا كاذبة لا حقيقة لها وهي جمع ضغث . (١)

الموضع السادس : قوله تعالى : (وقال الذى ادكر بعد أمة : أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون) (٢) .

قال المفسرون : (أنا أنبئكم بتأويله) يقول : أنا أخبركم بتأويله . أى بتأويل هذا المنام . يعني ما يؤول اليه .

(فأرسلون) يقول : فاطلقوني أمضي لآتيكم بتأويله من عند العالم به (٣) .

الموضع السابع : قوله تعالى : (ورفع أبويه على العرش ، وخروا له سجدا ، وقال يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل ، قد جعلها ربي حقا ...) الآية (٤) .

قال ابن جرير : يقول جل ثناؤه : قال يوسف لأبيه : يا أبت هذا السجود الذى سجدت أنت وأمي واخوتي لي (تأويل رؤياى من قبل) يقول ما آلت اليه رؤياى التي كنت رأيتها وهي رؤياه التي رآها قبل صنيع اخوته ما صنعوا ، أن أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدون ، (قد جعلها ربي حقا) يقول قد حققها ربي لمجيء تأويلها على الصحة (٥) .

ويقول ابن كثير : أى هذا ما آل اليه الأمر ، فان التأويل يطلق على ما يصير اليه الأمر (٦) .

ويقول ابن تيمية : جعل نفس سجود أبويه له ، تأويل رؤياه (٧) ..

---

(١) تفسير الطبرى جـ ٢ ص ٢٢٦ ، تفسير ابن كثير جـ ١٢ ص ٥١٧ .
(٢) سورة يوسف آية ٤٥ .
(٣) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ٢٢٩ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥١٧ .
(٤) سورة يوسف آية ١٠٠ .
(٥) تفسير الطبرى جـ ١٣ ص ٦٩ .
(٦) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٢٩ .
(٧) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٣ .

الموضع الثامـــن : قوله تعالى (ربي قد آتيتني من الملك ، وعلمتني مـــن تأويل الأحاديث ...) الآية .(١)

أي تعبير الرؤيا ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية بعد أن سرد المواضع التي ورد فيها ذكر التأويل في سورة يوسف . فهذا لفظ التأويل في مواضع متعددة كلها بمعـــنى واحد ، هو تأويل أحاديث الرؤيا ، أي ما تؤول اليه ، لأن تأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هو عين مدلولها الخارجي ، الذى هو مآل الرؤيا ومصيرها .(٢) فالتأويل في ســورة يوسف لا يختلف معناه عن معنى التأويل في بقية سور القرآن الكريم .

يقول ابن القيم : ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها ... وهو عاقبتها وما تؤول اليه.(٣)

السورة الخامســة التي جاء فيها ذكر التأويل : سورة الاسراء ، حيث جـــاء قوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلا)(٤) ..

قال ابن كثير : (وأحسن تأويلا) أي مآلا ومنقلبا في آخرتكم ، وعن قتـادة : (ذلك خير وأحسن تأويلا) أي خير ثوابا وأحسن عاقبة .(٥) فالتأويل هنا ما يؤول اليـــه الأمـــــــر .

السورة السادسة سورة الكهف : فقد جاء ذكر التأويل فيها في موضعين :

الأول : قوله تعالى (قال هذا فراق بيني وبينك ، هذا تأويل ما لم تستطع عليه صبرا)(٦)

الثاني : قوله تعالى (وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا)(٧) .

---

(١) سورة يوسف آية ١٠١ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ ، الاكليل لابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٩ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ١١ .

(٤) سورة الاسراء آية ٣٥ .

(٥) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٤٣ .

(٦) سورة الكهف آية ٧٨ .

(٧) سورة الكهف آية ٨٢ .

وهذا تأويل فعل الخضر ، وليس هو تأويل قوله ، والمراد به عاقبة هذه الأفعال بما يؤول اليه ما فعلته من مصلحة أهل السفينة ، ومصلحة أبوى الغلام ، ومصلحة أهل الجدار (١) .

فقول الخضر لموسى : سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا : يقول : سأخبرك بتأويل ما تؤول اليه عاقبة أفعالي ، التي فعلتها (٢) .

وقال ابن كثير : بتأويل : أي بتفسير ما لم تستطع عليه صبرا (٣) .

قال الألوسي : والتأويل رد الشيء الى مآله ، والمراد به هنا : المآل والعاقبة اذ هو المتنبأ به . ومآل أفعال الخضر عليه السلام : خلاص السفينة ، من اليد الغاصبة وخلاص أبوى الغلام من شره ، مع الفوز بالبدل الأحسن ، واستخراج اليتيمين للكنز (٤) ، فلما أخبره بالعلة الغائية التي انتهى اليها فعله قال : (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا)

وحاصل معنى التأويل في كل ما تقدم : أن التأويل : هو الموجود الذى يؤول اليه الكلام . . قال شيخ الاسلام ابن تيمية : حتى وان كان ذلك موافقا للمعنى الذى يظهر من اللفظ . بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفا لما يدل عليه اللفظ (٥) .
ولفظ التأويل في جملة ما تقدم بمعنى واحد هو ما يؤول اليه الشيء .

قال ابن القيم : فالتأويل في كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذى يؤول اللفظ اليه ، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج . فان الكلام نوعان :

خبر ، وطلب . فتأويل الخبر هو الحقيقة ، وتأويل الوعد والوعيد : هو نفس الموعود والمتوعد به . وتأويل ما اخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله : هو نفس ما هو عليه

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١١ ، ١٢
(٢) تفسير الطبرى جـ ١٥ ص ٢٩١ .
(٣) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ١٠٥ .
(٤) روح المعاني للألوسي جـ ١٦ ص ٨ — ٩ ادارة الطباعة المنيرية .
(٥) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ .

سبحانه ، وما هو موصوف به من الصفات العلى ، وتأويل الأمر : نفس الأفعال المأمور بها [١] .

واذا اتضح لنا معنى التأويل في ما سردناه من آي الكتاب العزيز ، نجد أن السنة أتت موافقة لمعاني التأويل التي جاء ذكرها في القرآن ، ولم تخرج عنها ، بل تسير وفق تلك المعاني ، كذلك فان السلف : وقفوا حيث وقف القرآن والسنة وقد رأينا أن معنى التأويل في القرآن الكريم هو معنى التأويل في اللغة — فالقرآن والسنة ، والسلف تتوافق معاني التأويل التي ذكروها مع معانيه اللغوية ، وقد رأينا أن للتأويل في لغة العرب معنيان هما :

١ — التفسير والبيان .

٢ — المآل والعاقبة والمصير .

ورأينا أن الرسول (صلعم) قد استعمل كلمة التأويل في كلا المعنيين وهذان المعنيان هما اللذان استعملا في عصر الصحابة ، وعليهما درج السلف من بعدهم [٢] . فالسلف لم يحدثوا معنى جديدا للتأويل ، غير ما جاء في اللغة أو في الكتاب والسنة ولذلك فان مقصد من قال من السلف : تأويل هذه الآية كذا وكذا ، هو تفسيرها وتوضيح معانيها التي يراد منها ، كقول ابن جرير الطبرى في تفسيره ، والامام أحمد في كتابه الرد على الجهمية : القول في تأويل هذه الآية كذا وكذا .

ولما كان هذا هو أحد معاني التأويل عند السلف : بل لما كان لفظ التأويل والتفسير عند جمهورهم بمعنى واحد فقد جعلوا الوقف على قوله تعالى (والراسخون في العلم) لأن الراسخين يعلمون تفسير المتشابه كما قال ابن عباس ، حين نزل قوله (وما يعلم تأويله الآ الله) أنا ممن يعلم تأويله . أى تفسيره ومعرفة معاني الآيات . وكل ما ورد

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٢ ، والاكليل لابن تيمية جـ ٢ ص ١٠ ، ١٨ ، تفسير سورة الاخلاص له ص ١٠٤ — ١٠٥ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٤ .

عن ابن عباس ، وغيره من أنهم يعلمون تأويل القرآن يجب حمله على معنى التفسير ، والبيان ولا يجوز القول : انهم يعلمون حقائق تأويل القرآن الخارجية لأن ذلك من الغيوب التي استأثر الله بعلمها . (١)

وتفسير كلامه ليس هو نفس ما يوجد في الخارج ، بل هو بيانه وشرحه وكشف معناه فالتفسير من جنس الكلام يفسر الكلام بكلام يوضحه . هذا هو معنى التأويل على معنى التفسير والبيان ، أما التأويل بمعنى المآل والعاقبة فهو ليس من جنس الكلام ، ولذلك نجد في كلام السلف في بعض الآيات القرآنية : هذه مضى تأويلها ، وهذه لم يأت تأويلها كما ثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال : ان القرآن نزل حيث نزل فمنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ومنه أي وقع تأويلهن على عهد النبي (صلعم) ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبي (صلعم) بيسير ، ومنه آى يقع تأويلهن بعد اليوم ، ومنه آى يقع تأويلهن في آخر الزمان ، ومنه آى يقع تأويلهن يوم القيامة ، ما ذكر من الحساب ، والجنة والنار . (٢) . . .

فابن مسعود قد ذكر في هذا الكلام تأويل الأمر وتأويل الخبر ، وتأويل الخبر هو وجود المخبر به ، وتأويل الأمر هو فعل المأمور به . . . لا ما يتصور من معانيها في الأذهان ويعبر عنه باللسان ، وهذا هو أحد معاني التأويل في لغة القرآن ، وهو التأويل الذى لا يعلم تأويله الا الله . ، وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها ، وهو الكيف المجهول الذى قال فيه السلف ـ كمالك وغيره , الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، يعلم معناه ويفسر ، ويترجم بلغة أخرى ، وهو من التأويل الذى يعلمه الراسخون في العلم . اما كيفية ذلك الاستواء فهو التأويل الذى لا يعلمه الا الله تعالى . (٣)

وبهذا نعرف الفرق بين التأويل بمعنى التفسير والبيان ، والتأويل بمعنى المرجع

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣١ ـ ٣٢ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ، ورسالة الاكليل جـ ٢ ص ١٨ ، فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٥ ـ ٣٧ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٧ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٦ ـ ٣٧ .

والعاقبة والمآل . فلا يلزم من معرفة التأويل بمعنى التفسير معرفة التأويل الذى هو بمعنى المصير والعاقبة . اذ قد يعرف الانسان معنى الألفاظ ويعرف تفسيرها اللغوى ، في حين لا يعرف ما تؤول اليه .

فالتفسير هو الاحاطة بعلمه ، والتأويل هو نفس ما وعدوا به اذا أتاهم [١] ، وبهذا البيان يتضح لنا خطأ من قال بأن آيات الصفات كلها أو بعضها من قبيل المتشابه الذى استأثر الله بعلم معناه ، وادعوا أن ذلك هو عقيدة السلف في الصفات وسموها تفويضا . اذ أن الذى استأثر الله بعلمه هو كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، أما نفس المعنى الذى بينه الله فيعلمه الناس كل على قدر فهمه فانهم يفهمون معنى السمع ، ومعنى البصر ، وان مفهوم هذا ليس مفهوم هذا ، ويعرفون الفرق بينهما وان كانوا لا يعرفون كيفية سمعه وبصره كذلك يعلمون معنى الاستواء على العرش ، وانه يتضمن علو الرب على عرشه ، وارتفاعه عليه ... وهذا معنى معروف من اللفظ لا يحتمل في اللغة غيره .. [٢] ولذلك قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه وجه تعرفه العرب بكلامها ، ووجه لا يعذر أحد بجهالته ، ووجه يعلمه العلماء ، ووجه لا يعلمه الا الله . [٣]

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٦ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٩ .

(٣) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٢ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٦ .

المبحث الثالث :

(معنى التأويل عند المتأخرين)

بعد ما تبين لنا بجلاء أن التأويل في اللغة والكتاب والسنة وعند السلف لا يختلف معناه ، وبعد أن عرفنا من دراستنا اللغوية للتأويل ، أن المعنى الثالث الذى وجد في معاجم اللغة المتأخرة هو معنى مستحدث تعوزه الشواهد والأدلة فكان لا بد لنا من التعرض له بالحديث ، لنقف على ملابساته . وقد اشتهر هذا المعنى في عرف المتأخرين : بأنه صرف الآية عن معناها الظاهر الى معنى تحتمله اذا كان هذا المعنى موافقا للكتاب والسنة . ونجد هذا المعنى في كتب الأصول والفقه وكأنه هو المعنى المقصود عند اطلاق كلمة التأويل .

يقول بعض الباحثين : وقد أصبح هذا المعنى من الشهرة بحيث طغى على المعنى اللغوى العام وبجهد علماء الأصول والكلام أخذ مكانه في القواميس اللغوية المتأخرة.(١)

وقد عرّف السبكي التأويل عند المتأخرين فقال : التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ،فان حمل لدليل فصحيح ، أولما يظن دليلا ففاسد ، أولا لشيء فلعب لا تأويل.(٢)

كما عَرَّفَهُ ابن الجوزى : بأنه نقل الكلام عن موضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.(٣)

وَعَرَّفَ شيخ الاسلام ابن تيمية ،التأويل عند المتأخرين : بأنه صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به.(٤)

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٢ .

(٢) جمع الجوامع بهامش " حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي جـ ٢ ص ١٤٦ ، طبعة المصرية سنة ١٢٨٥هـ.

(٣) تاج العروس للزبيدى جـ٧ص٢١٤-٢١٥ ، تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٥ .

(٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٩ ، الاكليل له ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٧ ، درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ٢٤ ، دقائق التفسير لابن تيمية جـ ١ ص ١٠٩ .

وقد رأينا أن هذا المعنى مستحدث ، ولذلك فقد كان للسلف موقف من هـــذا المعنى نستعرضه فيما يلي ان شاء الله . اذ بسببه انقسم المسلمون الى طائفتين ســلف ، وخلف هم أصحاب هذا المعنى .

المبحث الرابع :

(موقف السلف من تأويل الخلف)

بسبب ما أحدثه هذا المعنى المستحدث من تفرق المسلمين الى طوائف ، وبسبب ما كان منه من أثر على تفرق الأمة في عقيدتها . فقد قوبل ممن أدرك هذا المعنى أو جاء بعده من السلف وجمهور المحدثين بالرفض ، وعدم القبول ، خاصة فيما يتعلق بالله وصفاته وأسمائه الحسنى . لما يترتب عليه من نفي ، وتعطيل والحاد في أسماء الله وصفاته .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : فتأويل هؤلاء المتأخرين ، عند الأئمة تحريف باطل وبيّن أن التأويل المردود : هو صرف الكلام عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره كتأويلات الجهمية ، ومن وافقهم في تأويلاتهم كلها أو بعضها . ومذهب الأئمة نفي التأويلات الباطلة وردها لا التوقف عنها[1] .

قال ابن القيم : وقد حكى غير واحد اجماع السلف على عدم القول به[2] . أى التأويل بالمعنى المتأخر ، وقد أفاض ابن القيم في بيان عوار التأويل بهذا المعنى خاصة في آيات الصفات . وعقد فصلا خاصا في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله . فقال : لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ، وكان مراده لا يعلم الآ بكلامه انقسم كلامه الى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو نص في مراده لا يقبل محتملا غيره .

الثاني : ما هو ظاهر في مراده وان احتمل أن يريد غيره .

الثالث : ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد ، بل هو محتمل محتاج الى البيان .

---

(١) الاكليل لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٢ ، ٢٣ ، دقائق التفسير له جـ ١ ص ١١٥/١١٦ تفسير سورة الاخلاص ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣ .

فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، اذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها . خصوصا آيات الصفات والتوحيد ... فهذا القسم ان سلط التأويل عليه ، عاد الدين كله مؤولا ، لأنه أظهر أقسام القرآن ، ثبوتا ، وأكثرها ورودا ودلالة ، ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع ، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير .(١)

وبالجملة فان كل تأويل دل عليه اللفظ بوضعه ، أو دل عليه السياق ، أو دليل آخر من الكتاب والسنة فهو تأويل صحيح مقبول عند الأئمة ، بخلاف التأويل الذى لا يدل عليه اللفظ بوضعه الأصلي ، أولا يدل عليه السياق ، أو دليل آخر من الكتاب والسنة ، فانه تأويل فاسد ، عند السلف ، خلافا للمتأخرين من علماء الكلام ، الذين يرون صرف نصوص الصفات ، وغيرها من المتشابهات — في زعمهم — عن ظاهرها ، اعتمادا على الأدلة العقلية التي توجب عندهم ذلك . ظنا منهم أن ما زعموه دليلا عقليا كاف في صرف الآيات عن ظاهرها مهما بلغت من الصحة والقوة ، لأن الأدلة العقلية أقوى عندهم من الأدلة النقلية على ما تقدم بيانه .

قال ابن القيم : والتأويل الباطل أنواع . ثم سرد تلك الأنواع حتى بلغ بها عشرة أنواع ...(٢)

ومن التأويلات الباطلة والفاسدة : عامة تأويلات الجهمية ، للصفات كتأويل أدلة الرؤيا ، وأدلة العلو ،(٣) ... وغيرها من نصوص الصفات الالهية .

وقال ابن تيمية : «أما التأويلات المحرفة مثل : تأويل : استوى — باستولى وغير ذلك، فهي من التأويلات المبتدعة لما ظهرت الجهمية .(٤)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٦٦ ، ٦٧ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٤ — ٢٠ .
(٣) شرح الطحاوية ص ٢٣٢ .
(٤) الاكليل لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤ .

فبان بذلك أن كل تأويل يرجع الى نصوص الكتاب والسنة بالابطال فهو تأويل باطل . عليه من الالزامات مالا مخلص لقائليه منها ، الا تخرصات وتخمينات وأوهام متخيلة ليس لها في عالم الواقع أي مدلول .

لأن التأويل المقبول : هو ما دل على مراد المتكلم ، والتأويلات التي يذكرونها لا يُعْلَمُ أن الرسول أرادها ، بل يُعْلَمُ بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قالوه .(١)

ومما ينبغي أن يُعْلَمَ أن السلف لا يسمون ترك ظاهر النصوص لأجل دليل آخر كتقييد المطلق ، وتخصيص العام ، وترجيح أحد المعاني المحتملة على البعض الآخر بدليل آخر من الكتاب والسنة ، كل هذا لا يسمونه باسم التأويل ، بل يسمونه " نسخا " لأن المنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف : كل ظاهر تُرِك ظاهره لمعارض راجح .(٢) وكانوا يسمونه كل رفع نسخا ، سواء كان رفع حكم ، أو رفع دلالة ظاهرة .(٣)

ومما تحدر الاشارة اليه أن التأويل بهذا المعنى المتأخر ، قد شاع في زمن المتأخرين ، حتى ظُنَّ أن معنى التأويل في القرآن والحديث انما أريد به هذا المعنى الاصطلاحي المتأخر .(٤)

وقد عرفنا فيما تقدم : أن التأويل بهذا المعنى ، لم يكن معروفا عند السلف، ولم يرد في الكتاب والسنة ، ولا في مراجع اللغة المتقدمة ، وانما اشتهر التأويل بهذا المعنى على ألْسِنَةِ المتأخرين ، وفي مراجع اللغة المتأخرة ، وحينئذ فلسائل أن يسأل : اذا ثبت أن التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر كذلك ؟ فكيف أصبح شائعا ومتعارفا عليه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٩٢ وما بعدها .
(٢) الاكليل لابن تيمية جـ ٢ ص ٦ ، وانظر دقائق التفسير جـ ١ ص ٩٥ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٧ ، ٨ ، وانظر دقائق التفسير جـ ١ ص ٩٦ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٤ .

بين المتأخرين ، بحيث تنوسي بجانبه المعنى اللغوى للكلمة . ؟ وأصبح التأويل بهذا المعنى في عرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذى ينصرف اليه الذهن عند الاطلاق ، ولم يراع أحد من هؤلاء التأويل بالمعنى الذى استعمله القرآن ، هل يعتبر ذلك من قبيل التطور الدلالي للألفاظ ، فيكون اللفظ مستعملا بمعنى في العصور المتقدمة ، ثم يستعمل في معنى آخر في عصر متأخر حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ ؟ وعلى فرض أن هذا الافتراض صحيح فهل يجوز أن يتعسف القول ، ويجعل هذا المعنى المتأخر هو عينه المعنى المستعمل في القرآن .

يجيب الأستاذ" الجليند " عن هذه التساؤلات فيقول : ان استعمال التأويل بهذا المعنى كما يبدو لي نشأ تحت ظروف عقديه خاصة وأخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة عليه تحوطه وترعاه بعنايتها ، حتى كتب له الذيوع والانتشار .

ولو ألقينا نظرة فاحصة في تاريخ الفرق السياسية والكلامية ، وخاصة في ظروف نشأة الشيعة والباطنية . أقول لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفرق فربما وجدنا بداية الطريق ، واذا ألقينا نظرة على معتقدات هذه الفرق ، وخاصة على ما أسموه بعلم الظاهر ، والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوى هذا الافتراض . ولا سيما بعد أن علمنا أثرا تردد كثيرا في كتب الشيعة ، وفي كثير من المصنفات الاسماعيلية والمتصوفة ، ذلك الأثر هو قولهم :

" ان لكل ظاهر باطنا ، ولكل تنزيل تأويلا " وتثير ما يسوغون لأنفسهم التأويل ، حسب آرائهم بهذا الأثر المزعوم الذى ينسبونه الى علي بن أبي طالب عند البعض (١) ، والى الامام جعفر الصادق عند البعض الآخرين منهم (٢) . فهذا الأثر الذى اعتقدوا صحته ، فتح باب التأويل أمام هذه الفرق الضالة ، فصارت تأخذ به ليمكن لهم الوصول الى هدفهم ،

---

(١) وهم الصوفية .

(٢) وهم الشيعة .

من نشر عقائدهم التي هي خلاف ظاهر النصوص اذ لا يمكن لهم ذلك الا بعد ابعاد ظواهر النصوص عن المعنى الظاهر عن تلك النصوص واذا وضعنا الأثر أمام أعيننا ، ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحي ، للتأويل . لوجدنا الشبه واضحا والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحي ، وبين الأثر المتردد على ألسنة الشيعة والصوفية السابق ذكره ... فهناك ظاهر وباطن ، وتنزيل وتأويل . وفي التأويل الاصطلاحي ظاهر غير مراد ، وباطن مراد يجب البحث عنه ، فالقول بالباطن هو الأساس الذى وضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى . واذا كانت الأدلة غير كافية ، وحاسمة لتأكيد هذا الافتراض ، ولا نملك الأدلة التي تحدد الفترة التاريخية التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى ، الا أن الذى لا شك فيه أن النصيب الأكبر في ذلك يرجع الى الدور الذى قال به أصحاب الاتجاه الباطن من الصوفية والشيعة يشاركهم في هذا كثير من الفرق ، الذين نادوا بفكرة الامام المعصوم الذى يأتي من لدنه تأويل التنزيل ، فلقد ساهم هؤلاء جميعا في شيوع استعمال التأويل بهذا المعنى واختاروا لشيوع آرائهم وذيوعها الشخصيات التي يحسن المسلمون الظن بهم مصوبين بذلك سهامهم الى ظواهر الشرع ، فأبطلوها ، والى كتاب الله فحرفوه (١) .

فان قال قائل : ان وجود التأويل بهذا المعنى في مراجع اللغة المتأخرة كاف في ثبوت التأويل بهذا المعنى لغة ؟

قيل أولا : ان التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي لم يرد في المعاجم المتقدمة وانما ورد في لسان العرب نقلا عن ابن الأثير ، وتاج العروس ، نقلا عن ابن الكمال وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية ، والاستشهاد ، والاحتجاج . وعدم ورود هذا المعنى في معاجم اللغة المتقدمة يعني أن هذا المعنى لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ولم يكن مشتهرا بينهم .

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٨ - ٤٩ .

ثانيا : ان رواية ابن منظور عن ابن الأثير ، والزبيدى عن ابن الكمال ، بالاضافة الى ما ذكره السبكي ، وابن الجوزى ، لم يكن ذلك كافيا في الدلالة على أن التأويل بهذا المعنى له أصل في لغة العرب ، لأن هؤلاء ليسوا رواة لغة ، ولا محدثين بها ، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل بذلك ، وانما هم بين فقيه ، أو متكلم ، أو أصولي .

ثالثا : ان رواية هذا المعنى جاءت عند كل من ابن منظوروالزبيدى مجردة عن الشواهد والأمثلة التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذى أرادوه وتوضحه وهذا عكس ما عهدناه منهما في الاستعمالين السابقين للفظ التأويل ...(١)

واذا عرفنا أن التأويل بهذا المعنى المتأخر لا أصل له في معاجم اللغة ، ولم يرد في الكتاب والسنة ، ولا على لسان السلف ، فهل كان ذم السلف لهذا التأويل لكونه اصطلاحا جديدا ، لم يكن متعارف عليه بينهم من قبل ؟ أم أن هناك سببا آخر أهم من ذلك دعاهم الى رده ، والتصدى له ؟

الواقع أن السبب الحقيقي لذم السلف لهذا التأويل الاصطلاحي ، هو أنه كان سببا في رد كثير من ظواهر النصوص في باب العقائد ولا سيما في باب الصفات الالهية ويصد الناس عن العمل بكتاب الله وسنة رسوله (صلعم) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : فانه يمهد الطريق لكل ملحد ، يريد هدم الاسلام ، ويحرق عرى العقيدة المتلقاة عن رسول الله (صلعم) وفتح باب التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي : مكن الباطنية والاسماعيلية والقرامطة ، وأصحاب وحدة الوجود . وغيرهم من الملحدين ، من انشاء عقيدة جديدة في الدين الاسلامي ، عن طريق التأويل للنصوص ، وصرفها عن ظواهرها . بل كل طائفة فسرت النصوص من الكتاب والسنة ، كيف شاءت ، وحسب أهوائها ولذلك فان كل ما حدث في

---

(١) انظر ما تقدم عند الكلام على لسان العرب ص ١٥٨ ، ١٥٩

الاسلام من البدع ، والفتن والاختلاف والتفرق كان سببه هذا التأويل الفاسد الذى أحدثوه .

يقول ابن القيم في نونيته :

وجميع ما في الكون من بدع وأحداث تخالف موجب القرآن ، فأساسها التأويل ذو البطلان لا تأويل أهل العلم والايمان .

يعني : أن جميع ما أحدث في الدين من بدع مخالفة لمقتضى الكتاب والسنة الصحيحة فلا سبب له الا التأويل الباطل الذى هو في الحقيقة تحريف للكلم عن مواضعه وعدول بالألفاظ عن معانيها المتبادرة منها بغير موجب لذلك الصرف ، الا محاولة تصحيح ما جنح اليه القوم من الأهواء الضالة ، التي أخذوها مما عند اليهود والنصارى وفلاسفة اليونان والصابئة وغيرهم (١) .

فوجب عندئذ أن يوصد هذا الباب الذى ولج منه الملحدون ، واندسوا بين صفوف المسلمين ، ونقضوا عرى العقيدة عروة عروة .

ولا بد كذلك من التمسك بالكتاب والسنة المطهرة ، نحكمهما في كل شئون حياتنا ونرجع اليهما عند الاختلاف ففيهما الهدى ، وفي التمسك بهما الفلاح والنجاح .

---

(١) شرح النونية لابن القيم تأليف الدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ٢٦٦ .

(الفصـــل الخـــامس)

بيان المراد بالمتشابه والمحكم ، والتأويل في آية آل عمـــران

ويشتمل على المواضيع التاليـــة :

أ) معنى المحكم والمتشابه لغة ، وفي القرآن الكريـم .

ب) بيان المراد بالمتشابه والتأويل في خصوص آية آل عمران .

ويشـــتمل على ما يلـــــــــي :

أ) بيان موضع الوقف في الآية المذكورة . مع التعرض لبيان المراد بالمتشابـــــــه والتأويل عند السلف في حالة الوقف على لفظ الجلالة . (إلا الله) أو علـــى (والراسخون في العلم) .

ب) بيان المراد بالمتشابه والتأويل عند المتأخرين . في حالة الوقف في الموضعـــين من الآية الكريمـــة .

المبحث الأول :

(المحكم لغة)

قال في القاموس : والحكمة بالكسر ، العدل ، والعلم ، والحلم ، والنبوة ، والقرآن ، والانجيل،وأحكمه : أتقنه فاستحكم ، ومنعه من الفساد ، ... وسورة محكمة غير منسوخة ، والآيات المحكمات : أو التي احكمت فلا يحتاج سامعها الى تأويلها لبيانها . كأقاصيص الأنبياء .(١)

وقال صاحب اللسان : ... والحكيم ذو الحكمة ، والحِكمة : عبارة عن معرفة أفضل الأشياء ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ، ويتقنها : حكيم . والحكم : العدل والفقه وسمّى الأعشى القصيدة المحكمة حكيمة فقال :

وغريبة تأتي الملوك حكيمة   قد قلتها ليقال مَن ذا قالها

وفي الحديث في صفة القرآن : وهو الذكر الحكيم أى ... المحكم الذى لا اختلاف فيه ، ولا اضطراب فَعِيل بمعنى مُفْعَل : أُحْكِم فهو مُحْكَم . وفي حديث ابن عباس : قرأت المُحْكم على عهد رسول الله (صلعم) يريد المفصّل من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيئا ، وقيل : هو ما لم يكن متشابها لأنه أحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر الى غيره ، والعرب تقول : حَكَمْت ، وأَحْكَمْت ، وحكّمت بمعنى : منعت ، ورددت .

والحكمة : العدل . وأحكمت الشيء فاستحكم : صار محكما ، واحتكم الأمر ، واستحكم وثق . قال الأزهرى : وقوله تعالى : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)(٢) فان التفسير : أحكمت آياته بالأمر والنهي ، والحلال والحرام ثم فصلت بالوعد والوعيد . قال : والمعنى والله أعلم : أن آياته احكمت وفصلت بجميع ما يحتاج اليه

---

(١) القاموس المحيط جـ ٤ ص ١٠٠ .
(٢) سورة هود آية : ١ .

من الدلالة على توحيد الله ، وتثبيت نبوة الأنبياء ، وشرائع الاسلام والدليل على ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[١] وقال بعضهم : (الر تلك آيات الكتاب الحكيم)[٢] انه فَعِيل بمعنى مُفْعَل ، واستدلوا بقوله تعالى (الر كتاب أحكمت آياته) قال الأزهرى : وهذا ان شاء الله كما قيل ، والقرآن يوضح بعضه بعضا .

وحَكَم الشيء ، وأحْكَمه : كلاهما منعه من الفساد . ومن ذلك الحاكم لأنه يمنع الظالم عن الظلم ، وحَكَمْت السفيه ، وأحْكَمْتُه اذا أخذت على يديه ، وحكمة اللجام ما أحاط بحنكي الدابة . وفي الصحاح بالحنك . وسميت بذلك لأنها تمنع الفرس من مخالفة راكبه ، وتحد من جموحه ...[٣]

وفي معجم متن اللغة : المحكم الذى لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ، ولا من حيث المعنى . وهو خلاف المتشابه ، وسورة محكمة : غير منسوخة[٤] ، ويقال : أحْكَمَ الشيء إحْكَاماً أتقنه ، فالشيء مُحْكَمٌ ، وهي محكمة ، والسورة المحكمة ، والآية المحكمة هي المُتْقَنَةُ الواضحة[٥] .

قال الشيخ محمد رشيد رضا : في أصل معنى " المحكم " لغة : المحكمات من أحكم الشيء ، بمعنى وثقه ، وأتقنه ، والمعنى العام لهذه المادة : المنع . فان كل محكم يمنع باحكامه تطرق الخلل الى نفسه أو غيره ، ومنه : الحكم ، والحكمة ، وحكمة الفرس ، قيل : وهي أصل المادة ...[٦]

فاللغويون يستعملون عادة الاحكام بكسر الهمزة في معان متعددة ، ولكنها مع

---

(١) سورة الانعام آية : ٣٨ .
(٢) سورة يونس آية : ١ .
(٣) لسان العرب لابن منظور جـ ١٥ ص ٣٠ - ٣٤ .
(٤) معجم متن اللغة للشيخ محمد رشيد رضا جـ ٢ ص ١٤٠ ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٣٧٧/١٩٥٨م .
(٥) معجم ألفاظ القرآن جـ ١ ص ٢ ، ٣ . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠/١٩٧٠م .
(٦) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٦٣ ط ٤ سنة ١٣٧٩/١٩٦٠م .

تعددها ترجع الى شيء واحد هو : المنع . فيقولون :

أحكم الأمر أى أتقنه ، ومنعه عن الفساد ، ويقولون : حكم نفسه ، وحكم الناس .
أى منع نفسه ، ومنع الناس عما لا ينبغي . . . الخ (١) .

واذا كان الأمر في هذه المادة يرجع بحسب اللغة الى المنع فان المحكم : هو
ما يمنع باحكامه .

---

(١) مناهل العرفان للزرقاني جـ ٢ ص ٢٧٠ مطبعة الحلبي .

المبحث الثاني :

(المتشابه في اللغة)

يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة والمماثلة ، والمشاكلة المؤدية الى الالتباس غالبا . وأصل التشابه : أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان . قال الله تعالى في وصف ثمر الجنة : (وأوتوا به متشابها) (١) أى متفق المناظر ، مختلف الطعوم ، وقال : (تشابهت قلوبهم) (٢) أى يشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة . ومنه يقال اشتبه عليّ الأمر اذا أشبه غيره فلم تكد تُفَرِّقُ بينهما . وشبهت عليَّ : إذا لبّست الحق بالباطل ، ومنه قيل : لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحق . ثم قد يقال لكل ما غمض ودق : متشابه ، وان لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره . ، ومثل المتشابه المشكل ، وسمي مشكلا : لأنه أشكل أى دخل في شكل غيره ، فأشبهه وشاكله . (٣)

وعرف الزبيدى : المتشابه بأنه ما لم يتلق معناه من لفظه . ثم قال : وهو على ضربين أحدهما اذا رد الى المحكم عرف معناه ، والآخر مالا سبيل الى معرفة حقيقته ... (٤)

اذا فالمتشابه يطلق في اللغة على ما له أفراد ، أو أجزاء يشبه بعضها بعضا وعلى ما يلتبس من الأمر . يقال : أمور مشتبهة ، ومشبهة . على وزن معظمه أى مشكله والشُّبهة بالضم : الالتباس . (٥)

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥ .
(٢) سورة البقرة آية ١١٨ .
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٠١ - ١٠٢ تحقيق السيد احمد صقر ط ٢ ١٣٩٣ / ١٩٧٣م . دار التراث بالقاهره ، وانظر مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٠ .
(٤) تاج العروس للزبيدى جـ ٩ ص ٣٩٣ .
(٥) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٦٣ ط ٤ سنة ١٣٧٩/١٩٦٠م ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٠ .

المبحث الثالث :

(المحكم والمتشابه في القرآن الكريم)

جاء في القرآن الكريم وصف القرآن بأنه كله محكم ، وجاء فيه بأنه كله متشابه وجاء فيه وصفه بأن بعضه محكم ، وبعضه متشابه .

فمن الآيات التي تدل على أن القرآن كله محكم قوله تعالى (الر تلك آيات الكتاب الحكيم)(١) ، وقوله (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت . . .) الآية .(٢)

ومن الآيات التي تدل على أنه كله متشابه قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها . . .) الآية .(٣)

ومن الآيات التي تصف القرآن بأن بعضه محكم ، وبعضه متشابه قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . . .) الآية .(٤)

ولا تعارض بين هذه الاطلاقات الثلاثة : لأن معنى : احكامه كله : انه منظم رصين متقن متين ، لا يتطرق اليه خلل لفظي ولا معنوى . . .

ومعنى كونه كله متشابها : أنه يشبه بعضه بعضا في إحكامه وحسنه وبلوغه حد الاعجاز في ألفاظه ومعانيه ، . . .

وأما كون بعضه محكما ، وبعضه متشابها فمعناه : أن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله منه ، ومنه ما خفيت دلالته(٥) ، على تفصيل سيأتي :

يقول عبد العظيم الزرقاني : ويمكنك أن ترجع هذه التأويلات الى الاطلاقات اللغوية السالفة . فالقرآن كله محكم أى متقن ، لأن الله صاغه صياغة تمنع أن يتطرق اليه

---

(١) سورة يونس آية ١ .

(٢) سورة هود آية ١ .

(٣) سورة الزمر آية ٢٣ .

(٤) سورة آل عمران اية ٧ .

(٥) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧١ ، والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ مطبعة البابي الحلبي ط ٣ سنة ١٣٧٠هـ

خلل أو فساد في اللفظ أو المعنى ، والقرآن متشابه ، لأنه يماثل بعضه بعضا في هـذا الاحكام ، مماثلة مفضية الى التباس التمييز بين آياته وكلماته في ذلك .

والقرآن منه محكم ، أى واضح المعنى المراد وضوحا يمنع الخفاء عنه ، ومنه متشابه فيه وجوه مختلفة من المماثلة مستلزمة لخفاء هذا المعنى المراد (١) .

وقد تعددت الأقوال في معنى كونه محكما ، وكونه متشابها ، وأعني بذلك هنا الاحكام العام ، والتشابه العام . فقيل :

١ - المراد من كونه محكما : كونه حقا في ألفاظه ، وكونه حقا في معانيه .... (٢)

٢ - وقيل محكم : بمعنى أنه منظم رصين متقن متين لا يتطرق اليه خلل لفظي ولا معنوى (٣) . فاحكامه أتى من احكام النظم القرآني واتقانه وعدم وجود النقص والخلاف فيه (٤) .

٣ - وقيل : احكامه أتى من الحكمة التي اشتملت عليها آياته (٥) .

٤ - وقيل : احكامه أتى من جهة الاتفاق الذى يعم آياته ، اذ هو يصدق بعضه بعضا ، فالاحكام الذى يعمه : هو الاتفاق وتمييز الصدق من الكذب في اخباره ، والغي من الرشد في أوامره (٦) .

٥ - وقيل : ان احكامه من كونه منزلا من عند الله تعالى ، أحكمه الله تعالى أى فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه فان الأحكام هو الفصل والتمييز ، والفرق والتحديد الذى يتحقق به الشيء ويحصل اتقانه (٧) .

---

(١) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧١ ، والاتقان للسيوطي جـ٢ ص ٢

(٢) اساس التقديس للرازى ص ١٧٨ ط البابلي الحلبي سنة ١٣٥٤ .

(٣) مناهل العرفان للزرقاني جـ ٢ ص ٢٧١ .

(٤) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ .

(٥) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٦٣ المنار بمصر ١٣٢٤ .

(٦) ترجيح اساليب القرآن على أساليب اليونان لحمد ابراهيم الحسني الصنعاني ص ١٩٤ مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٩ .

(٧) الاكليل لابن تيمية جـ٢ ص ٧ من مجموعة الرسائل الكبرى وانظر دقائق التفسير جـ١ ص ٩٥ .

(١) وقيل في معنى كونه كله متشابها : أى أنه يشبه بعضه بعضا في احكامه وحسنه وبلوغه حد الاعجاز في ألفاظه ومعانيه ، بحيث لا يستطيع الانسان ان يفاضل بين آياته في الحسن والاحكام والاعجاز ... (١)

(٢) وقيل معنى كونه متشابها : انه متفق غير مختلف يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله تعالى (انكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من افك) (٢) ، وقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (٣) أى لو كان من عند غير الله لكان بعضه واردا على نقيض بعض ، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والجزالة (٤) .

---

(١) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ ، ومناهل العرفان للزرقاني جـ ١ ص ٢٧١ .
(٢) الذاريات آية ٨ ، ٩ .
(٣) سورة النساء آية ٨٢ .
(٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٦ ، أساس التقديس ص ١٧٨ .

المبحث الرابع :

(أقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه)

الواقع أنه قد تعددت الأقوال في تعريف المحكم والمتشابه ، بحسب تعدد المذاهب والفرق الكلامية . وكل طائفة عرفت المحكم والمتشابه على أساس مذهبي . فما وافق معتقدها ، وأصولها التي اصلتها لنفسها قالت عنه محكما ، وما خالف أصولها قالت عنه متشابها . وقد يكون المحكم عند طائفة متشابها عند الأخرى والعكس صحيح . ولما كان تعريف كل طائفة بحسب أهوائها ، بعيدا عن منهج القرآن وأصول اللغة آثرت ارجاء تلك الأقوال الى حين الكلام على المحكم والمتشابه في آية سورة آل عمران وسوف أقتصر هنا على ما عرف به السلف المحكم والمتشابه .

فقد عرفوه بما حاصله :

١ - المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ ، والمقصود هنا : الحكم الشرعي الذى لم يتطرق اليه نسخ ، ولذلك نجد عند بعض مفسرى السلف قوله : هل عرفت الناسخ من المنسوخ ، فاذا عرفت الناسخ عرفت المحكم . وعلى هذا يصح أن يقال المحكم والمنسوخ ، كما يقال : المحكم والمتشابه وهذا مروى عن ابن عباس وابن مسعود ، وقتادة والربيع والضحاك (١) .

والمنسوخ أنواع : ما رفع حكمه ، أو تلاوته ، أو كلاهما معا .

٢ - يطلق المحكم على ما يقابل المتشابه ، ويراد بالمحكم على هذا الاطلاق معنيان :

(أ) ما كان واضح الدلالة على المعنى المراد منه وضوحا لا خفاء فيه . عكس المتشابه وهو ما كان خفي الدلالة على المعنى المراد ، وهو ما احتمل من التأويل أوجها . فصار المحكم في القرآن يقابل بالمتشابه ، والجميع

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٨ ، ١٣٨ ، البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨١ ، مناهل العرفان للزرقاني جـ ٢ ص ٢٧٢ .

من آيات الله .

ذكر محمد بن اسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير قال : المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها .

قال ابن تيمية ومعنى ذلك : أن اللفظ المحكم لا يكون تأويله في الخارج الا شيئا واحدا ، وأما المتشابه فيكون له تأويلات متعددة لكن لم يرد الله الا واحدا منها ، وسياق الآية يدل على المراد .(١)

(ب) المحكم : ما كانت حقيقته المقصودة ، معلومة للناس غير مجهولة ، والمتشابه على خلاف ذلك وهو ما لا يعلم حقيقته ومآله أو كيفيته الا الله تعالى كذات الرب وصفاته سبحانه ، وحقيقة نعيم الجنة ، والنار ، وما الى ذلك من الأمور الغيبية التي استأثر الله بعلم حقيقتها وكيفيتها ، ويسمى هذا المتشابه الحقيقي ، اثر عن جابر بن عبد الله أنه قال : المحكم ما علِمَ العلماء تأويله ، والمتشابه ما لم يكن للعلماء الى معرفته سبيل كقيام الساعة .(٢)

قال ابن جرير : وهذا القول الذى ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية .(٣)

٣ — المحكم : المتقن الذى لا يتطرق اليه خلل بوجه من الوجوه . مأخوذ من الاحكام وهو الاتقان . ويراد به هنا نسخ ما يلقي الشيطان في معاني القرآن . فالمتشابه عندئذ هو ما يلقيه الشيطان في نفس لفظ المبلّغ ، أو في سمع المبلّغ ، أو في فهمه

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٩ ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٢ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٣٨١ ، تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٣ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٣٩ ، وتفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٤ .

(٣) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٥ .

قال تعالى (ينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يُحكِمُ آياته)[(١)] . والرفع هنا رفع ما ألقاه الشيطان ، لا رفع ما شرعه الله . وعلى هذا المعنى فالقرآن كله محكم . أحكمت ألفاظه ومعانيه ، فلا يشتبه بغيره ولا يشبه به غيره ولا يوجد به شيء من كلام غيره تعالى ، وما عداه هو المتشابه الذى يجوز عليه النقص ويتطرق اليه الخلل .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :

الاحكام : تارة يكون في التنزيل ، فيكون مقابله ما يلقيه الشيطان ، فالمحكم المنزل من عند الله أحكمه الله ، أى فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه .

فان الاحكام هو الفصل والتميز ، والفرق والتحديد الذى يتحقق به احكام الشيء واتقانه ...[(٢)]

ثم يقرر رحمه الله أن للمحكم في القرآن ثلاثة اطلاقات يقابل كل واحد منها نوعا من المتشابه :

أ) فالاحكام تارة يكون في التنزيل فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان مما نسخه الله وأزاله فالمحكم المنزل من عند الله فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه .

ب) وتارة يكون في ابقاء التنزيل ، ويقابله المنسوخ اذا نسخ وهو رفع ما شرع وعلى هذا يصح أن يقال المتشابه المنسوخ .

جـ) وتارة يكون في التأويل والمعنى وهو تميز الحقيقة المقصودة من غيرها

---

(١) سورة الحج آية ٥٢ .

(٢) الاكليل جـ ٢ ص ٦ ، ٧ ، ٨ . دقائق التفسير جـ ٢ ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .

حتى لا تشتبه بغيرها وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين .

٤ - المحكم ما استقل بنفسه ، ولم يحتج الى بيان ، والمتشابه : ما احتاج الى بيان وهذا القول مروى عن الامام أحمد رحمه الله (١) .

هذه هي بعض اطلاقات المحكم في القرآن الكريم كما بينها السلف رحمهم الله وهناك اطلاقات أخرى ذكرها المفسرون على من رغب الاطلاع عليها مراجعتها في مظانها وما ذكرته من الاطلاقات أرى أنه هو اللصيق بمعنى الآية (٢) .

وقبل أن أنتقل الى الحديث في آية آل عمران . أحب أن أشير الى أن التشابه أنواع ثلاثة هي :

١ - التشابه العام :

وهو ضد الاختلاف ، وهو الذى وصف به القرآن بأنه كله : متشابها . فهذا النوع من التشابه يعم القرآن ، والمراد به وصف القرآن بأنه متقن غير مختلف ، يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس التضاد . وهذا التشابه العام يوافق الاحكام العام الذى وصف به القرآن .

٢ - التشابه الخاص :

وهو الذى وصفت به آيات لا بعينها في قوله تعالى (وأخر متشابهات) وهذا التشابه الخاص يقابل الاحكام الخاص (منه آيات محكمات) وهذا التشابه غيره في النوع الأول . لأن الله قد ذم مبتغي المتشابه في هذا النوع دون الأول .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٨ ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٧٢ .

(٢) انظر تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٠ وما بعدها ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ وما بعدها ، الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ وما بعدها .

٣ - التشابه الاضافــــي :

وهو اشتباه الأمر على بعض الناس ، دون بعض كقول النبي (صلعم) "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس ".(١)

وقد قسم الراغب الأصبهاني : المتشابه في كتاب الله الى ثلاثة أنواع :

١ - اشتباه من جهة اللفظ فقط .

٢ - اشتباه من جهة المعنى فقط .

٣ - اشتباه من جهة المعني واللفظ معا .

فالأول ما يرجع التشابه فيه الى الألفاظ مفردة ، سواء كان ذلك لغرابة فـــي استعمال اللفظ نحو "الأبّ" في قوله (وفاكهة وأبّا)(٢) ، أو من جهة الاشتراك اللفظـــي نحو : اليد والعين .

الثاني : ما يرجع التشابه فيه الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أنواع :

أ) ما كان التشابه فيه راجعا الى الاختصار ، والايجاز . مثل قوله (فان خفتـــم ألّا تقسطو في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)(٣) ..

فالألفاظ مثنى وثلاث ورباع اختصار لاثنين اثنين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة .

ب) ما كان التشابه فيه راجعا الى بسط الكلام ، وطول العبارة في مثل قوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) لأنه لو قال : ليس مثله شيء لكان أظهر للسامع وأوضح .

ج) ما كان التشابه فيه راجعا الى اغلاق اللفظ نحو قوله (فان عثر على أنهما استحقا إثما فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان).(٤)

---

(١) صحيح البخاري جـ ١ ص ١٩ ، ومسند الامام احمد جـ ٤ ص ٢٦٧ .
(٢) سورة عبس آية : ٣١ .
(٣) سورة النساء آية : ٣ .
(٤) سورة المائدة آية : ١٠٧ .

الثانـــــي : المتشابه من جهة المعنى وهو ضربان :

أ) ما كان التشابه فيه يرجع الى دقة المعنى وخفائه كأوصاف البارى ، وأحـــــوال القيامة ، والبعث والحساب .

ب) ما كان التشابه فيه راجعا الى ترك الترتيب ظاهرا نحو قوله : (ولولا رجـــال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطأوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم) .(١)

النـوع الثالـــث : التشابه من جهة اللفظ والمعنى :

ويرجع ذلك الى تركيب بعض وجوه اللفظ ، مع بعض وجوه المعنى . مثل غرابـــة اللفظ مع دقة المعنى(٢) . فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى .

ويلاحظ أن الأصبهاني في تقسيمه هذا كان معتنيا بالتقسيمات اللفظية بحســب نظرته الى الكلمة فقط ، وما يمكن أن تكون فيه متشابهة من استعمالات لغوية غير أن هــذه النظرة لم تبين ما يمكن علمه منها ، وما لا يمكن . فقد كان همه متجها الى الناحية اللفظية ، أكثر من حكاية مذهب السلف .

أما ابن تيمية فقد ارجع أسباب التشابه إلى ما يلي :

١ - الاشتباه يرجع تارة الى غرابة اللفظ .

٢ - وتارة : الى اشتباه المعنى بغيره .

٣ - وتارة : لشبهة في نفس الانسان تمنعه من معرفة الحق .

٤ - وتارة : لعدم التدبر التام . وتارة لغير ذلك .(٣)

والذى أحب أن أذكره هنا :

أولا : ان هناك من حمل المتشابه آيات بعينها ، وكذا المحكم وعزا ذلك القول الــى

---

(١) سورة الفتح آية : ٢٥ .
(٢) المفردات للراغب الاصبهاني جـ ص
(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٦ .

السلف .(١)

ثانيا : ان التشابه كما ذكرنا ينقسم الى ثلاثة أنواع منها : التشابه الخاص ، والتشابه النسبي أو الاضافي ، ومعنى ذلك :

أ) ان التشابه قد يكون أمرا ذاتيا ، راجعا الى نفس الآية ، لدقة معناها وخفاء المعنى الذى تتحدث عنه ، مثل أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم . وما المراد من ذكر هذه الحروف . وكحقيقة أخبار القيامة ، والبعث فانه يجب الاعتراف والتسليم بأن هذه وأمثالها أمور قد استأثر الله بعلم كنهها دون غيره .

ب) التشابه قد يكون أمرا نسبيا بمعنى أن ما يشتبه على هذا ، قد لا يشتبه على غيره ، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم ، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية ، واحتجوا بها على الامام أحمد ففسرها وبينها ، وقال بأنهم اخطأوا في تأويلها - أى تفسيرها وبيان معانيها - فلم تكن متشابهة في حقه ، ولا في حق من وقف على معناها .(٢)

جـ) ورد في بعض الكتب التي تحكي مذهب السلف أن آيات الصفات خاصة ومثلها أحاديث الصفات ، من المتشابه الذى لا يعلمه الا الله ، وذلك لدقة المعنى وخفائه وعزت ذلك القول الى ابن تيمية ، لكن ابن تيمية متبعا في ذلك أثر السلف ليس ممن يقول ذلك . لا أن آيات الصفات من المتشابه ، ولا أن المتشابه لا يعلم معناه الا الله ، بل ابن تيمية يرد هذا القول ، ويقدم أدلة بطلانه دليلا تلو دليل(٣) .

---

(١) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص في اكثر من موضع انظر مثلا ص ١٢٠ .

(٣) رسالة الاكليل جـ٢ ص ٣٠-٣٥ ، ودقائق التفسير جـ ٢ ص ١١٥ وما بعدها .

لكن ابن تيمية يفرق بين معرفة الكنه والحقيقة في آيات الصفات وأحاديثها ، وبين معرفة المعنى المراد وتفسير الألفاظ بما يدل على المراد منها . فالأول مما لا يعلمه الا الله ، لأن ذلك من الأمور الغيبية التي لا يدركها العقل ، ولم يجعل الله للعقل الى معرفتها سبيلا .

اما الثاني ، فهو مما يمكن معرفته ، لأنه يستحيل أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون له معنى ولا دلالة على معنى .

٤ - لم يرد في الأقوال والآثار التي تحكي مذهب السلف ما ينص صراحة على أن اسماء الله وصفاته ، من قبيل المتشابه الذى لا يعلم أحد معناه . وما ذكره الأصبهاني من أن صفات الله من قبيل المتشابه في المعنى . جعل علة التشابه في ذلك دقة المعنى وخفاءه . لكن ذلك لا يكون بالنسبة الى كل الناس ، وانما هو متشابه في حق بعضهم فقط ، فهي من قبيل التشابه النسبي أو الاضافي الذى تتفاوت فيه مدارك الناس وعقولهم .(١)

---

(١) انظر دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٥ وما بعدها .

المبحث الخامس :

(الكلام على موضع الوقف في آية آل عمران)

والكلام فيه من وجوه . قال تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وآخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الباب)(١)

يختلف معنى التأويل ، والمتشابه حسب موضع الوقف في الآية ، وللعلماء مذهبان في موضع الوقف في الآية الكريمة ، نبينهما في ما يلي :

المذهب الأول :

القائل بأن الوقف على لفظ الجلالة " الا الله " وهذا هو مذهب جمهور السلف من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من الأئمة . وممن اختار هذا القول من الصحابة : عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وعائشة ، وابن مسعود ، وأبي ابن كعب وغيرهم . واختاره من التابعين ومن بعدهم : عمر بن عبد العزيز ، وأبو الشعثاء وأبو نهيك الأسدى ، والكسائي ، والأخفش ، والفراء ، وأبو عبيدة ، وثعلب وابن الأنبارى .(٢) كما اختاره من المفسرين ابن جرير الطبرى ، والشوكاني ، ومن الفقهاء ابن قدامه المقدسي . يقول ابن جرير في تفسيره مرجحا هذا القول : والصواب عندنا في ذلك : ما بينا قبل من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه ، الذى ذكره الله في هذه الآية .(٣)

(أدلة أصحاب هذا المذهب)

استدل أصحاب هذا الرأى بأدلة متنوعة . منها ما يرجع الى فهمهم لسياق الآية

---

(١) سورة آل عمران آية ٧ .

(٢) تفسير ابن جرير جـ ٣ ص ١٨١ - ١٨٣ ، وابن كثير جـ ١ ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

ومنها ما يرجع الى ما ذكر من أوجه القراءات عن بعض الصحابة . ومنها ما يرجع الى الاعراب واليك فيما يلي بيان ذلك :

١ - قالوا : ان الله سبحانه ذم مبتغي التأويل ، ولو كان ذلك معلوما للراسخين لكان مبتغيه ممدوحا لا مذموما . لكنه قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله .

٢ - ان قول الراسخين (آمنا به) : يدل على نوع تفويض ، وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما وقد أتبعوه بقولهم : (كل من عند ربنا) . ثم انه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئا عن الخلق وينسبه لنفسه فيكون له في ذلك شريك ...[1]

٣ - ان الرسول (صلعم) قد ذم مبتغي المتشابه . فقال : (اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم)[2] . ولهذا ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغ بن عسل لما سأله عن المتشابه[3] .

٤ - كذلك استدلوا بحذف الواو من قوله " يقولون " وقالوا : لو كانت الواو واو عطف مفرد على مفرد ، لا واو استئناف ، التي تعطف جملة على جملة لقال : ويقولون : فدل ذلك على أن الله في قوله : (والراسخون) ليست عاطفة بل هي استئنافية اذ لو كانت عاطفة لوجب أن يقال في الآية (ويقولون آمنا به) بالواو ، حتى لا يلزم مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه .

فكان حذف الواو من جملة (يقولون) قرينة دالة على أن الواو في (والراسخون) استئنافية لا عاطفة .

٥ - واستدل أصحاب هذا المذهب بما روى من القراءات في الآية ومنها :

أ) قراءة عبد الله بن عباس ، وأبي بن كعب في الآية :

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان جـ ٢ ص ١٥ .

(٢) اخرجه الشيخان:فتح البارى شرح صحيح البخارى كتاب التفسير في تفسير سورة آل عمران جـ ٨ ص ٢٠٩ وصحيح مسلم جـ ٨ ص ٥٦ كتاب القدر وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢١ والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٣ .

وما يعلم تأويله الآ الله ويقول الراسخون آمنا به (١).

قالوا : وهذه القراءة تدل على أن الواو للاستئناف ، لأن هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة ، فأقل درجاتها أن تكون خبرا باسناد صحيح الى ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه (٢).

ب) قراءة عبد الله بن مسعود ، وأبيّ بن كعب أيضا :

ان تأويله الآ عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به (٣).

وهناك قراءة أخرى تروى عن ابن مسعود هي : ان حقيقته تأويله الآ عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به (٤).

كذلك ذكر عن بعض الصحابة قولهم : ان الراسخين لم يعلموا تأويل المتشابه فقد روى عن عائشة عند ما قرئت عليها هذه الآيات أنها قالت : كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ، وما يعلم تأويله الآ الله ، ولم يعلموا تأويله (٥).

المذهب الثاني :

القائل بأن الوقف على قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) .

تبين لنا في المذهب المتقدم الذى هو الوقف على (لفظ الجلالة) ان الواو في قوله تعالى " والراسخون في العلم " هي للاستئناف ، وليست عاطفة ، وان الكلام يتم عند قوله " الآ الله " وقوله " والراسخون في العلم " مبتدأ خبره جملة " يقولون آمنا به " .

وتأويل المتشابه على هذا المذهب : لا يعلمه أحد الآ الله ، كما سيتضح ذلك

---

(١)،(٣) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٣٨٤ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٣٨٤ .

(٢) الدر المنثور للسيوطي جـ ١ ص ٦ بدون تاريخ ، فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٢ ص ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر ونفس المكان ، البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٤ .

(٥) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٣٨٢ .

عند بيان المراد بالمحكم والمتشابه عند أصحاب هذا المذهب .

أما أصحاب المذهب الثاني الذين يرون الوقف على قوله (والراسخون في العلم) فخلاصة مذهبهم : أن الواو في قوله (والراسخون في العلم) هي للعطف ، والراسخون في العلم معطوف على لفظ الجلالة ، فيكون المعنى : لا يعلم تأويله الا الله ، والا الراسخون في العلم . وجملة " يقولون آمنا به " اما أن تكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره هؤلاء ، أو هم . واما أن تكون في موضع نصب على الحال من الراسخين ، كما تقول : ما قام الا زيد وهند ضاحكة .(١)

ومن ذهب الى هذا المذهب : ابن عباس في أحد قوليه ، ومجاهد بن جبير ، والربيع بن أنس ، ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وقد تبعهم كثير من المفسرين وأهل الأصول وعلماء الكلام مثل : ابن عطية والزمخشري ، وابن فورك الذي أطنب في تأييد هذا الرأي ، والامام النووي والشريف المرتضي صاحب الأمالي ، وابن قتيبة ، وغيرهم .(٢)

(أدلة أصحاب هذا القول)

وقد استدل هؤلاء بأدلة منها :

١ - ان الله سبحانه مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يمدحهم وهم لا يعلمون ذلك . قال القرطبي قال شيخنا أحمد بن عمرو وهو الصحيح ، فان تسميتهم راسخين يقضي بأنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب ، وفي أي شيء هو رسوخهم اذا لم يعلموا الا ما يعلم الجميع ، لكن المتشابه يتنوع فمنه ما لا يعلم البتة كأمر الروح ، والساعة ، مما استأثر الله بعلمه

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٥ .

(٢) تفسير الطبري جـ ٣ ص ١٨٣ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، تفسير البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، تفسير فتح البيان جـ ٢ ص ١٥ ، تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٨ أمالي المرتضى جـ ١ ص ٤٣٤ .

وهذا لا يتعاطى علمه أحد ، فمن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه ، فانما أرادوا هذا النوع ، وأما ما يمكن حمله على وجوه في اللغة فيتأول ويعلم تأويله ويستقيم المعنى . ويَزال ما فيه من تأويل غير مستقيم .(١)

وقال ابن عطية : ولا يسمى راسخا الا من يعلم من هذا النوع — أي المتشابه — كثيرا بحسب ما قدر له والا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس براسخ فقوله : "الا الله" مقتضٍ ببديهة العقل انه تعالى يعلمه على استيفاء نوعيه جميعا ، والراسخون في العلم يعلمون النوع الثاني ، والكلام مستقيم على فصاحة العرب ودخلوا بالعطف في علم التأويل ، كما تقول : ما قام لنصرى الا فلان وفلان وأحدهما نصرك بأن ضارب معك ، والآخر أعانك بكلام فقط ، وان جعلنا "والراسخون" مبتدأ مقطوعا مما قبله فتسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون اكثر من المحكم الذى يستوى في علمه جميع من يفهم كلام العرب ، وفي أى شيء ... رسوخهم اذا لم يعلموا الا ما يعلم الجميع ، وما الرسوخ الا المعرفة بتصاريف الكلام ، وموارد الأحكام ومواقع المواعظ واعراب الراسخين يحتمل الوجهين ولذلك قال ابن عباس بهما ...(٢)

٢ — واستدلوا أيضا : بأن الرسول (صلعم) دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله : "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" .(٣)

٣ — واستدلوا كذلك بما روى عن ابن عباس أنه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله . وقال أيضا : كل القرآن أعلم الا أربعا : غسلين ، وحنانا ، والأواه ،

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن جـ ٢ ص ١٧ .

(٢) البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٥ .

(٣) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٣٨٥ ، تفسير سورة .. الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٠ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

والرقيم .

قال ابن قتيبة : وكان هذا قول ابن عباس في وقت ثم علم ذلك بعد .[١]

وروى عن مجاهد كذلك قوله : تعلمونه وتقولون آمنا به .[٢] وروى كذلك مثل هذا عن غيره من السلف .

٤ — قال أصحاب هذا الرأى : ان الله لم ينزل شيئا من القرآن الا لينفع به عباده ، ويدل به على معنى أراده ، وقد جاء في القرآن ما يدل على وجوب تدبره مطلقا ولم يستثن منه شيئا لا يتدبر والتدبر بدون فهم ممتنع . وليس في القرآن آية الا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها ، وبينوا ذلك . قال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من أوله الى آخره أقفه عند كل آية ، وأسأله عنها ، وفي رواية عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات أقفه عند كل آية ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه : ما من آية في كتاب الله الا وأنا أعلم فيماذا أنزلت . وقال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما : انهم كانوا اذا تعلموا من النبي (صلعم) عشر آيات لم يجاوزوهن حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل .[٣] ولم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال : ان الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه .[٤]

قال الامام النووى في شرح مسلم : وغيره من أهل العلم : انه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق الى معرفته ، قال ابن الحاجب انه الظاهر .[٥]

---

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

(٢) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٠٠ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، فتح البارى جـ ٨ ص ٢١٠ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، تأويل مشكل القرآن ص ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٠

(٥) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٣ .

وقال الحسن : ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم فيماذا أنزلت وماذا عني بها ...(١)

٥ - قالوا : وانه لمن فحش القول . أن يقال : ان الله أنزل على نبيه كلاما لم يكن يفهم معناه لا هو ، ولا جبريل . بل وعلى هذا القول . يكون النبي (صلعم) يحدث بأحاديث الصفات والقدر والمعاد ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معنى ما يقول ، وأيضا فالكلام المقصود به الافهام ، فاذا لم يقصد به ذلك كان عبثا وباطلا ، والله قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ، فكيف يقول الباطل والعبث ، ويتكلم بكلام نزله على خلقه ، لا يريد به افهامهم وهذا من أقوى حجج الملحدين .(٢)

قال ابن قتيبة : ولو كان المتشابه لا يعلمه غيره تعالى : للزمنا للطاعن مقال ، وتعلق علينا بعلة ، وهل يجوز لأحد أن يقول : ان رسول الله (صلعم) لم يكن يعرف المتشابه ...(٣)

هذا مجمل ما احتج به أصحاب هذا المذهب .

(ما أجاب به أصحاب القول الثاني أصحاب القول الأول)

قد أجابوا عما استدل به أصحاب المذهب الأول بما يلي :

١ - ان المقصود بالذم في الآية . انما يقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وهو حال أهل القصد الفاسد ، الذين يريدون القدح في القرآن ، فلا يطلبون الا المتشابه ، لافساد القلوب ، وهي فتنتها به ، ويطلبون تأويله ،

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٤ .
(٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

ليس لأجل العلم والاهتداء بل لأجل الفتنة . وانما ضرب عمر بن الخطاب صبيغ ابن عسل لأن قصده بالسؤال عن المتشابه ، كان لابتغاء الفتنة ، وهذا كمن يورد أسئلة واشكالات على كلام الغير ، ويقول : ماذا أريد بكذا وغرضه التشكيك والطعن فيه ، ليس غرضه معرفة الحق ، ومثل هؤلاء هم الذين عناهم النبي (صلعم) بقوله : " اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم " ولهذا يتبعون أى يطلبون المتشابه ويقصدونه دون المحكم مثل المستتبع للشيء الذى يتحراه ويقصده ، وهذا فعل من قصده الفتنة .

أما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ، ويزيل ما عرض له من الشبهة وهو عالم بالمحكم متبع له مؤمن بالمتشابه ، لا يقصد فتنة فهذا لم يذمه الله ، وليس مقصودا بالذم في الآية ، ولهذا أثر عن معاذ بن جبل أنه قال : يقرأ القرآن رجلان ، فرجل له هوى فيه ونية ، يفليه فلي الرأس يلتمس أن يجد فيه أمرا يخرج به على الناس ، أولئك شرار أمتهم ، أولئك يعمي عليهم سبيل الهدى ، ورجل يقرأه ليس فيه هدى ونية يفليه فلي الرأس فما تبين له منه عمل به وما اشتبه عليه وكله الى الله ، ليتفقهن أولئك فقها ما فقهه قوم قط حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة ، فليبعثن الله من يبين له الآية التي أشكلت عليه ، أو يفهمه اياها من قبل نفسه ، فأخبر معاذ في هذا الأثر : انما يذم من اتبع المتشابه لقصد الفتنة أما من قصده الفقه فليس مذموما (١) ، بل محمود .

٢ - أجابوا عن دليلهم الثاني : بأنه لو كان المراد مجرد الوصف بالايمان لم يخص الراسخين بل قال : والمؤمنون يقولون آمنا به ، فان كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به ، فلما خص الراسخين في العلم بالذكر ؟ علم أنهم امتازوا بعلم تأويله ،

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٢ - ١٢٣ .

فعلموه لأنهم عالمون وآمنوا به لأنهم يؤمنون . وكان ايمانهم به مع العلم أكمل في الوصف . وقد قال بعده (وما يذكر الا أولو الألباب) وهذا يدل على أن هنا تذكرا يختص به أولو الألباب . . .

فالايمان بالمتشابه لا يتنافى مع معرفة تأويل المتشابه وفهم معانيه ، وتفسيره [١] .

٣ - وأجاب أصحاب المذهب الثاني عما اعترض به عليهم أصحاب المذهب الأول بأن حذف الواو من جملة (يقولون) على كون الواو في "(والراسخون)" مستأنفة قرارا من مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه . أجابوا عن ذلك : بأن مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه ، جائز في اللغة ، ليس محذورا ، وله شواهد في الكتاب العزيز ، فقد قال الله تعالى (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا) ثم قال (والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم) ثم قال : (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان) [٢] فهذا عطف مفرد على مفرد ، والفعل حال من المعطوف فقط ، وهو نظير قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) [٣] . كذلك قال تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) أي وجاءت الملائكة صفا صفا فقوله (صفا صفا) حالا من المعطوف وهو لفظ (الملك) دون المعطوف عليه وهو كلمة (ربك) [٤] .

ومما يستشهد به من الشعر قول يزيد بن مفرغ الحميري :

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٢) سورة الحشر آية ٨ ، ٩ ، ١٠ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢١ ، أمالي المرتضى جـ ١ ص ٤٣٩ ، ٤٤٠ .
(٤) تفسير أضواء البيان جـ ١ ص ٢٣٨ ، تفسير فتح البيان جـ ٢ ص ١٦ .

والريح تبكي شجوها والبرق يلمع في غمامة

فعطف البرق على الريح ثم اتبعه بقوله " يلمع " كأنه قال : والبرق أيضا يبكيه لامعا في غمامه ، أى في حال لمعانه ، ولو لم يكن البرق معطوفا على الريح لم يكن لذكره البرق ولمعه معنى ولا فائدة ....[1]

٥ - أمّا عما استدل به أصحاب المذهب الأول من القراءات المروية عن ابن عباس وأبي ابن كعب فقد أجاب أصحاب المذهب الثاني عن ذلك ، بأنه قد ثبت عنهما : برواية صحيحة ما يخالف قراءتهما ، حيث نقل ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس ، أنه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله ، ونقل ذلك عنه اثبت من نقل هذه القراءة التي ليس لها اسنادا يعرف . كذلك أبي بن كعب قد عرف عنه أنه كان يفسر متشابه القرآن[2] . أمّا قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب فهذه القراءة منهما ليس لها اسناد يعرف حتى يحتج بها بل المشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول : ما في كتاب الله آية الآ وأنا أعلم فيماذا أنزلت .[3] وعلى فرض صحة القراءة المتقدمة عن ابن مسعود فانها لا تناقض هذا القول ، فان نفس التأويل لا يأتي به الآ الله . كما قال تعالى " هل ينظرون الآ تأويله) فلو كانت قراءة ابن مسعود نفي العلم عن الراسخين لكانت (ان علم تأويله الآ عند الله ، لم يقرأ ان تأويله الآ عند الله . قال ابن تيمية : وهذا حق بالا نزاع .[4]

أمّا ما روى عن الصحابة بأن التأويل لا يعلمه الآ الله ، فقد عرف عنهم أنهم فسروا القرآن كله ، وانما مقصود هم بقولهم ذلك علم الحقيقة ، والكيفية ، ومجيء ما أخبر الله به . فهذا فعلا لا يعلمه الآ الله .

---

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٠١ ، أمالي المرتضي جـ ١ ص ٤٤٠ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٣١ ، ١٣٢ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣١ .
(٤) نفس المصدر ص ١٣١ .

المبحث الرابع : مسألة

اعتراضان اعترض بهما أصحاب القول الأول على أصحاب القول الثاني ، وما أجاب به أصحاب القول الثاني عن هذين الاعتراضين .

بقي على أصحاب الوقف على قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) اعتراضان وكلهما حول اعراب جملة (يقولون آمنا به) .

الاعتراض الأول :

وهو للخطابي : ان موضع (يقولون آمنا به) نصب على الحال والعامل فيه : فعل مضمر مع مفعوله ، اذ التقدير في حالة الوصل يكون : " والراسخون في العلم يعلمون تأويله قائلين . وعامة أهل اللغة ينكرون ذلك ، ويستبعدونه لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معا ، ولا تذكر حالا الا مع ظهور الفعل ، فاذا لم يظهر فعل لم يكن حالا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : عبد الله راكبا ، يعني : أقبل عبد الله راكبا .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض : بأن العامل في الحال هنا ليس محذوفا ، بل مذكور ، لأن العامل في صاحب الحال هو نفسه العامل في الحال ، وهو قوله (يعلم) غير أن الحال جاء من المعطوف وهو قوله (والراسخون) دون المعطوف عليه وهو قوله (الا الله) وذلك جائز في اللغة ، وقد جاء مثله في القرآن . فلا حاجة الى تقدير فعل آخر خلافا لما ذكره الخطابي من اضمار فعل آخر هنا .(١)

الاعتراض الثاني :

أما الاعتراض الثاني فقيل فيه : ان المعروف في اللغة العربية ، أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها ، فيشكل تقييد العامل الذى هو (يعلم) بهذه الحال التي هي (يقولون آمنا به) اذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم : (آمنا به) لأن مفهومه

---

(١) تفسير أضواء البيان جـ ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، وفتح القدير جـ ١ ص ٢٨٦ ، وفتح البيان جـ ٢ ص ١٦ .

أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل ، فهذا الدليل قوى في منع الحالية في جملة (يقولون آمنا به) على القول بالعطف ، فاذا ثبت عدم صحة أن تكون جملة (يقولون) حالا ، فما وجه اعرابها على القول بأن الواو عاطفة .

وقد أجاب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي عن هذا الاشكال في تفسيره أضواء البيان فقال : يجوز أن تكون جملة (يقولون آمنا به) معطوفة بحرف عطف محذوف ، وليس في ذلك أى محذور ، وقد أجاز ذلك جماعة من علماء العربية منهم ابن مالك وليس ذلك خاصا بضرورة الشعر ، خلافا لما يزعمه بعض علماء العربية ، وله شواهد في الكتاب والسنة ومن كلام العرب . والمثال على ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى (وجوه يومئذ ناعمة) (١) فانه معطوف بعاطف محذوف على قوله تعالى (وجوه يومئذ خاشعة) (٢) ، ومن الحديث قوله (صلعم) : " تصدق رجل من ديناره ، من درهمه ، من ثوبه ، من صاع بره ، من صاع تمره . . . " الحديث (٣) يعني ومن درهمه ، ومن صاع . . حكاه الأشموني وغيره ، ومن اللغة العربية قول الشاعر :

كيف أصبحت كيف أمسيت مما … يغرس الود في فؤاد الكريم

وبهذا يتضح لنا جواز كون الواو في قوله (والراسخون) عاطفة ، وجملة يقولون معطوفة بحرف عطف محذوف تقديره " وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ، ويقولون آمنا به " (٤) . وبهذا يبطل هذا الاعتراض للذين يمنعون أن تكون الواو في الآية عاطفة .

---

(١) سورة الغاشية آية ٨ .

(٢) نفس السورة آية ٢ .

(٣) صحيح مسلم جـ ٣ ص ٨٧ كتاب الزكاة باب الحث على الصدقة .

(٤) تفسير أضواء البيان جـ ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

المبحث السادس :

(الجمع بين المذهبين)

تبين لنا فيما تقدم أن هناك مذهبين ، المذهب القائل بالوقف على لفظ الجلالة (إلا الله) ، وأن التأويل على ذلك مما استأثر الله بعلمه ، والمذهب القائل بالوقف بالوصل والوقف على قوله (والراسخون في العلم) وأن التأويل على ذلك مما يعلمه العلماء الراسخون ، وبينت هناك أدلة كلا الفريقين العقلية والنقلية .

وهنا أبين أن من العلماء المحققين من فصل في هذا المقام ، وجمع بين القولين وقال بجواز القراءتين : الوقف على قوله (إلا الله) ، والوقف على قوله (والراسخون) لثبوت القراءة بالوقف فيهما ، مع صحة المعنى على الوجهين ، اذ أن التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان كما تقدم بيان ذلك .

أحدهما : التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول اليه .

الثاني : التأويل بمعنى التفسير والبيان والتعبير عن الشيء .

فالذين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة (الله) من السلف : كان قصدهم بالمتشابه ، المتشابه الحقيقي ، الذى استأثر الله بعلمه ، والذى يستوى الراسخون وغير الراسخين في عدم معرفته فيكون التأويل في هذه الحالة بمعنى المآل والحقيقة ، لا بمعنى التفسير والبيان ولا بمعنى التأويل الاصطلاحي ، وذلك كحقيقة نعيم الجنة التي تخالف حقيقة نعيم الدنيا ، فلا نعلمها نحن في الدنيا ، كما لا نعلم وقت قيام الساعة ، وحقيقة ما سيقع فيها من الحساب ، والثواب والعقاب ، وحقيقة ذات الرب وصفاته كاستوائه على عرشه وسمعه وبصره وكلامه ، وغير ذلك من الحقائق الغيبية ، فان كيفيات ذلك لا يعلمها الا الله وهذه المعاني هي المقصودة لجمهور السلف ، عندما وقفوا على لفظ الجلالة (الله) وعلى هذا يحمل قول من قال منهم : ان الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه ، أى علم الكيفية

والحقيقة التي يؤول اليها ذلك . فهذا مما لا يعلمه الا الله .

ولكن لا يلزم من عدم معرفتهم التأويل بهذا المعنى ، أنهم لا يفهمون معاني المتشابهات ، ولا يفسرونها ، لأن تفسير كلامه سبحانه ليس هو ما يوجد في الخارج ، بل هو بيانه وشرحه ، وكشف معناه ، وبينهما فرق والجهة منفكة كما لا يخفى (١) .

أما عند القائلين بالوقف على قوله (والراسخون في العلم) فيكون معنى المتشابه ، ما كان خفي الدلالة على المراد عند غير الراسخين في العلم ويكون التأويل هنا بمعنى التفسير والبيان ، ويراد بالمتشابه التشابه الاضافي أو النسبي ، وهو الذى يشتبه على البعض دون البعض الآخر ، يختلف باختلاف الناس في الافهام والمدارك ، فقد يكون متشابها عند شخص مالا يكون متشابها عند غيره ، فيكون محكما في حق من عرفه ، ومتشابها في حق من لم يعرفه ، فقد ذكر الامام أحمد في رده على الجهمية أنها احتجت بثلاث آيات من المتشابه ، ثم فسرها ، فكانت محكمة عنده ، متشابهة عند من احتج بها ، كذلك قال : في ترجمة كتابه الذى صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله ، ثم فسر تلك الآيات آية آية ، فبين أنها ليست متشابهة عنده بل قد عرف معناها ، وان اشتبهت على غيره ، وكثير ما يشتبه على الرجل مالا يشتبه على غيره . ويتضح بهذا الفرق بين التأويل بمعنى الحقيقة والمآل ، وبين التأويل بمعنى التفسير والبيان .

وعلى هذا القول الأخير يحمل قول من قال من السلف : كابن عباس ومجاهد وغيرهما ان الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، ويكون المراد بالتشابه التشابه النسبي أو الاضافي . ويستفاد مما تقدم أن معنى التأويل عند من يقف على لفظ الجلالة (الا الله) يكون بمعنى الحقيقة والمآل ، والمراد بالتشابه عندهم هو التشابه الحقيقي – أى تشابه الآية في نفسها وهذا مالا يعلم كنهه وحقيقته الا الله سبحانه .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، تفسير المنار جـ ٣ ص ١٧٢ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، تفسير فتح البيان جـ ٢ ص ١٦ ، ١٧ وتفسير فتح القدير جـ ١ ص ٢٨٦ ، شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٢ – ٢٣٥ .

وعند الوقف على قوله (والراسخون في العلم) يكون التأويل بمعنى التفسير ، وكشف المعنى وبيانه وشرحه ، وتفسير كلامه تعالى ليس هو نفس ما يوجد في الخارج فنفس المعنى الذى بينه الله يعلمه الناس كل على قدر فهمه ، لكن لا يعرفون الكيفية والحقيقة ويراد بالمتشابه على هذا القول : ما كان خفي الدلالة على المراد بالنسبة لغير الراسخين في العلم ، وهذان المعنيان للتأويل هما عين ما فسرت به كلمة التأويل في جميع الآيات القرآنية التي جاء فيها ذكر التأويل ، ولم يعرف للتأويل معنى غير هذا في القرآن والسنة وعند السلف وبهذا يظهر واضحا أن معنى التأويل في آية آل عمران لا يختلف عن معناه في سائر الآيات القرآنية ، التي تقدم الحديث عنها تفصيلا .

وليس أدل على هذا الجمع والتوفيق بين المذهبين من أن كلا الفريقين من يقول : بالوقف على لفظ الجلالة ، ومن يقول بالوصل والوقف على قوله (والراسخون) . يقول : بما يقوله الآخر . فأصحاب المذهب الأول وهم القائلون بأن التأويل لا يعلمه الا الله يتكلمون في معاني الآيات ويفسرونها ، بما يدل على المراد منها . ولم يعرف عن أحد منهم التوقف عن شيء من ذلك . فابن جرير الطبرى وهو من القائلين بأن التأويل لا يعلمه الا الله ويؤيد ذلك وينتصر له ، فسر كل آيات القرآن ، بل ان التأويل جاء عنده بمعنى التفسير ، وهو أحد المعاني المرادة بالتأويل ، فنحن نجد عنده قوله (القول في تأويل هذه الآية) أى تفسيرها . وهذا ما يوافق عليه أهل القول الثاني . فانهم يقولون ان معرفة كنه وكيفية ما أخبر الله به لا يعلم على الحقيقة ، وانما تفسر الآيات وتبين معانيها بما يدل على المراد اذاً فهم متفقان في أن التأويل بمعنى معرفة ما يؤول اليه الشيء في الخارج لا يعلم حقيقته وكيفيته الا الله سبحانه ، ومتفقان أيضا ، في تفسير ما اخبر الله به ، وبيان معانيه وشرحه بما يدل على المقصود منه .

فان معرفة تفسير اللفظ ، ومعناه وتصور ذلك في القلب غير معرفة الحقيقة الموجودة في الخارج ، المرادة بذلك الكلام فان الشيء له وجود في الاعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البيان ، فالكلام لفظ له معنى في القلب ، ويكتب ذلك اللفظ بالخط ، فاذا عرف الكلام وتصور معناه في القلب ، وعبر عنه باللسان فهذا غير الحقيقة الموجودة في الخارج ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :

ونكتة ذلك : أن الخبر لمعناه صورة علمية ، وجودها في نفس العالم ، كذهن الانسان مثلا ولذلك المعنى حقيقة في الخارج عن العلم ، واللفظ انما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة ، فالتأويل هو الحقيقة الخارجية ، وأمّا معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية ...(١) فيكون المراد تفسير الكلام وبيان معناه ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي . أما التأويل بمعنى الحقيقة : فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج وهو من باب الوجود العيني الخارجي ، فتأويل الكلام الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والاخبار الآ أن يكون المستمع قد تصورها ، أو تصور نظيرها بغير كلام أو اخبار ، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب ، اما بضرب المثل ، واما بالتقريب ، واما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها ، واما بغير ذلك(٢) . وبهذا التوفيق والبيان يزول اللبس ويحصل الفرق بين السلف وبين المتأخرين الذين فسروا التأويل بمعناهم الاصطلاحي الذى استحدثوه لأنفسهم وفسروا كلام الله على ضوئه . كما سنبين ذلك ان شاء الله .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٤٤ ، ودقائق التفسير جـ ١ ص ١٠٥ .

(٢) دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٠ .

المبحث السابع :

(قول المتأخرين في المراد بالتأويل ، والمتشابه المذكوران في آية آل عمران)

والكلام فيه من وجهين :

الوجه الأول :

قول الطائفة الأولى منهم التي ترى أن الوقف على لفظ الجلالة .

حججهم ، مناقشتهم ، والرد عليهم .

ترى هذه الطائفة أن الوقف على لفظ الجلالة شأنهم في ذلك شأن جمهور السلف . لكن خالفوهم في المراد بالمتشابه والتأويل ، بناء على اصطلاحهم في تعريف التأويل : وهو : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك . وظنوا أن معنى لفظ التأويل في القرآن هو معناه عندهم وفي اصطلاحهم ولذا فقد اعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله : (وما يعلم تأويله الا الله) يلزم منه لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها ، وان ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه الا الله ، لا يعلمه الملك الذى نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد (صلعم) ولا غيره من الأنبياء ، ولا تعلمه الصحابة والتابعون ، ولا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات ، وأقوال الأنبياء بمعنى أن المتشابه ما لا يمكن لأحد من الخلق معرفة معناه وبيان المراد منه فهو مما استأثر الله بعلم معناه . ولم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره ، وبين التأويل الذى انفرد الله تعالى بعلمه.(١) وزعموا أن هذا هو مذهب السلف وانه مرادهم - أى السلف - عندما وقفوا على لفظ الجلالة .

ومنهم من يقول : بل تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هذا فلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٤ - ١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٤ - ٣٥ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٨ - ٩٩ .

يعلم تأويلها الا الله ، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا مع هذا انها تحمل على ظاهرها[١] . قال ابن تيمية رحمه الله : فان عنوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني ، كان هذا مناقضا لقولهم ان لها تأويلا يخالف ظاهرها لا يعلمه الا الله ، وان عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم انه يتكلم بهذه الألفاظ ، ولها باطن يخالف ما ظهر منها وهو التأويل وذلك لا يعلمه الا الله[٢] . ثم هم في هذه النصوص بحسب عقائدهم ، فان كانوا من القدرية قالوا : النصوص المثبتة لكون العبد فاعلا محكمة ، والنصوص المثبتة لكون الله تعالى خالق أفعال العباد متشابهة لا يعلم تأويلها الا الله ، اذا كانوا ممن لا يتأولها . فان عامة الطوائف منهم من يتأول ما يخالف قوله ومنهم من لا يتأوله ، وان كانوا من الصفاتية المثبتين من الصفات ما زعموا انهم يعلمونها بالعقل دون الصفات الخبرية التي زعموا أن نصوصها متشابهة لا يعلم تأويلها الا الله[٣] ، وهذا قول بعضهم .

أما البعض الآخر فقد اعتقد أن التأويل المذكور في الآية في حالة الوقف على لفظ الجلالة هو بمعنى التفسير ، وعلى ذلك يكون الأنبياء والمرسلون ، وأصحابهم لا يعرفون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، بل يقرأون كلاما لا يعقلون معناه ، وذهب الى هذا الرأى كثير من المتأخرين ، المنتسبين الى الأئمة الأربعة[٤] ، وغيرهم ، يشاركهم في ذلك بعض المتأخرين من علماء الكلام[٥] . فالغاية المقصودة من المتشابه في رأيهم ، الايمان به مع احالة علم معناه الى الله تعالى ، ومن حاول فهم معاني المتشابهات فهو من الزائغين الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، لأن هذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٥ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٩ — ١٠٠ .
(٣) نفس المصدر ص ٩٩ — ١٠٠ .
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٤ .
(٥) مثل ابى المعالي في رسالة النظامية ، والرازى في المطالب العالية .

شيء استأثر الله بعلمه دون غيره .

ويرجع شيخ الاسلام شبهة هؤلاء ومن قبلهم الى أنهم لما رأوا أن المشهور من مذهب السلف الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) مع انكارهم التأويلات الباطلة من جنس تأويلات الجهمية والقدرية ، ظن هؤلاء أن السلف مفوضون في معاني المتشابهات وان ذلك مما لا يعلمه الا الله ، ومن هنا اشتهر القول بين المتأخرين بأن مذهب السلف التفويض ، فذهب كثير منهم الى هذا الرأى اتباعا للسلف ، ودفعا لتأويلات المتأخرين من علماء الكلام ، الذين توغلوا في التأويل ، بدعوى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله ويريدون بالتأويل التأويل المصطلح عليه عندهم .[1] كما سنبين ذلك فيما بعد ان شاء الله .

والقول بالتفويض بالمعنى الذى ذكروه ، ونسبة ذلك للسلف استدلالا بالآية الكريمة في حالة الوقف على لفظ الجلالة (الا الله) قد قوبل بالرفض والمعارضة الشديدة من قبل كثير من السلفيين كابن قتيبة ، وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ، وشارح الطحاوية ، ومن بعض المتكلمين كالقاضي عبد الجبار المعتزلي ، والشريف المرتضى صاحب الأمالي ويتلخص الرد في أن قول المتأخرين : ان مذهب السلف هو التفويض ، ليس صحيحا لأن مذهب السلف هو في الحقيقة هو اثبات ما أثبته الله لنفسه من غير التشبيه ودون توقف في تفسير ما عده المتأخرون متشابها من آيات الصفات وغيرها ، والسلف عندما وقفوا على لفظ الجلالة ، لم يقصدوا أن التأويل يكون بمعنى التفسير ، حتى يستدل بذلك على أن السلف مفوضون ، بمعنى أنهم لا يفسرون المتشابهات ، ولا يعرفون معانيها . بل أنهم عندما وقفوا على لفظ الجلالة أرادوا التأويل بالمعنى اللغوى المعروف لدى السلف الثابت في الكتاب والسنة ، وهو التأويل بمعنى العاقبة والمصير كما تقدم بيان ذلك .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٨ — ١٣٤ .

فأما قول القائل : ان معنى التأويل في حالة الوقف على لفظ الجلالة : هـــو بمعنى التفسير والبيان ، وأن ذلك مما لا يعلمه الا الله ، والزعم بأن ذلك هو مذهـــب السلف ، وانهم قصدوا ذلك عندما وقفوا على لفظ الجلالة . فهذا خلاف ما اشتهر عنهـــم . وقد وصف أصحاب هذا الزعم بأنهم أهل التجهيل واللا أدرية .(١)

يقول شيخ الاسلام في مقام الرد على هؤلاء :

وهؤلاء مساكين لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) وافقوا السلف ، وأحسنوا في هذه الموافقة ولكن ظنوا أن المراد بالتأويل هو تأويل معنى اللفظ وتفسيره ، أو هو التأويل الاصطلاحي الذى يجرى في كلام كثير من متأخرى أهل الفقه والأصول على ما تقدم بيانه ... الى أن يقول : فهم قد سمعوا كلام هؤلاء وهؤلاء فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه ، ولما سمعوا قول الله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) ظنوا ان لفظ التأويل في القرآن معناه هـــو لفظ التأويل في كلام هؤلاء ، فلزم من هذا أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص الا اللـــه ، لا جبريل ولا محمد ولا غيرهما . بل كل من الرسولين على قولهم يتلو أشرف ما في القـــرآن من الأخبار عن الله بأسمائه وصفاته وهو لا يعرف معنى ذلك أصلا ... الخ .(٢)

وقال في موضع آخر : وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله (وما يعلم تأويله الا الله) فانه وقف اكثر السلف على قوله (... الا الله) وهو وقف صحيح لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره ، وبين التأويل الذى استأثر الله بعلمه ، وظنوا أن التأويل في كلام اللـــه هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين وغلطوا في ذلك .(٣) ثم ذكر بعض أقوال السلف التي تبين مذهبهم في ذلك (٤) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٤ . مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٥٣ ، شرح الطحاوية ص ٢٣٢ وما بعدها .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٨ - ٩٩ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٥ .

(٤) نفس المصدر جـ ٥ ص ٣٨ .

ثم يبين رحمه الله أن هذا الذى قالوه : وان كان أكبر قصدهم دفع تأويلات أهل البدع المتشابهة ، وهذا حق ، وكل مسلم يوافقهم عليه . الا أن ذلك القول لم يتدبروا لوازمه وحقيقة ما أطلقوه ، فانه لا يدفع باطل بباطل آخر ، ولا نرد بدعة ببدعة ، ولا يرد تفسير أهل الباطل للقرآن بأن يقال : الرسول والصحابة كانوا لا يعرفون تفسير ما تشابه من القرآن ففي هذا من الظن في الرسول وسلف الأمة ، ما قد يكون أعظم من خطأ طائفة في تفسير بعض الآيات ، والعاقل لا يبني قصرا ويهدم مصرا .(١)

ومن لوازم هذا القول أنه يوجب القدح في القرآن ، وفي الرسالة اذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس ، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل اليهم ، وأمر بتدبر القرآن وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته ، أو عن كونه خالقا لكل شيء ، وهو بكل شيء عليم ، أو عن كونه أمر ونهى ، ووعد وتوعد ، أو عمّا أخبر به عن اليوم الآخر ، لا يعلم أحد معناه ، فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل اليهم ، ولا بلّغ البلاغ المبين ، وعلى هذا التقدير فسيقول كل ملحد ومبتدع الحق في نفس الأمر ما علمته برأى وعقلي ، وليس في النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها ، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به ، فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء ، وفتحا لباب من يعارضهم ويقول : ان الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء ، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية ، والأنبياء لا يعلمون ما يقولون فضلا عن أن يبينوا مرادهم ، وبهذا يتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من أشر الأقوال .(٢)

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٢) درء تعارض الأدلة العقلية والنقلية جـ ١ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٤ .

يقول ابن تيمية رحمه الله : فان قيل : أنتم تعلمون أن كثيرا من السلف رأوا أن الوقف عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) بل كثير من الناس يقول : ان هذا هو قول السلف .... وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف واتباعهم . قيل : ليس الأمر كذلك فان أولئك السلف الذين قالوا : لا يعلم تأويله الا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص ، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى يخالف ذلك . فان تسمية هذا المعنى وحده تأويلا انما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم . لا سيما من يقول ان لفظ التأويل هذا معناه ، ويقول : انه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به ، وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم يرده الله ، وانما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله ...) الآية [(١)].

وقوله (ذلك خير وأحسن تأويلا) [(٢)] وقول يوسف (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) ... [(٣)]

فتأويل الأمر والنهي : هو نفس فعل المأمور به وترك المنهي عنه ، وتأويل ما أخبر به عن نفسه وعن اليوم الآخر ، فهو نفس الحقيقة التي اخبر عنها ، وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما : (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال ابن الماجشون واحمد بن حنبل وغيرهما من السلف انا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وان علمنا تفسيره ومعناه . [(٤)]

---

(١) سورة الأعراف آية ٥٣ .
(٢) سورة النساء آية ٥٩ .
(٣) سورة يوسف آية ١٠٠ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل ط ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

والصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن ، وكانوا يقولون : ان العلماء يعلمون تفسيره . وما أريد به وان لم يعلموا كيفية ما اخبر الله به عن نفسه ، وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب مثل ما أعد الله لأوليائه من النعيم الذى لا عين رأته ولا أذن سمعته ، ولا خطر على قلب بشر ، فذلك الذى أخبر الله به لا يعلمه الا هو سبحانه ، فمن قال من السلف ان تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله بهذا المعنى ، فهذا حق . وأما من قال : ان التأويل الذى هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه الا الله ، فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله ، وقالوا : انهم يعلمون معناه ..(١) ولم يتوقفوا في شيء من ذلك ، وان خفي على البعض ، لا يخف على الجميع ، الا أنه يبعد أن ينزل الله على نبيه شيئا لا يمكن فهم معناه .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : لا يجوز أن يكون الله تعالى أنزل كلاما لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه ، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ ، . . . فان معنا من الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه ، وتدبره ، وهذا مما يجب القطع به وليس معنا قاطع على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه ، فان السلف قد قال كثير منهم : انهم يعلمون تأويله منهم مجاهد مع جلالة قدره ، والربيع ابن أنس ، ومحمد بن جعفر بن الزبير ، ونقلوا ذلك عن ابن عباس وانه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله ، وقول أحمد عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ، ثم تكلم على معناها ، فدل هذا على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه ، وان المذموم تأويله على غير تأويله ، فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم وهذا يقتضي أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده وهو التفسير في لغة السلف ولهذا لم يقل احمد ولا غيره من السلف ان في القرآن آيات لا يعرفها الرسول

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

ولا غيره[1] وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن ، الآ ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه لا لأن أحدا من الناس لا يعلمه ، لكن لأنه هو لم يعلمه .

وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي (صلعم) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل . فتعلموا القرآن والعلم والعمل جميعا .

قال ابن تيمية : وهذا أمر مشهور رواه الناس عامة أهل الحديث والتفسير ، وله اسناد معروف . وقال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته الى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها ، وأيضا فان الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقا ، ولم يستثن منه شيئا لا يتدبر ، ولا قال لا تدبروا المتشابه ، والتدبر بدون الفهم ممتنع ، ولو كان من القرآن مالا يُتَدبر ، لم يعرف فان الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يُجْتنب تدبره ، بل إن الله قد أخبر أن القرآن بيان وهدى ، وشفاء ونور ، ولم يستثن منه شيئا عن هذا الوصف ، وهذا ممتنع بدون فهم المعنى ، والكلام إنما المقصود به الإفْهام ، فاذا لم يُقْصد به ذلك كان عبثا وباطلا ، والله قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزله على خلقه لا يريد به افهامهم[2] . وأيضا فليس في القرآن آية الآ وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها ، وبينوا ذلك إتّباعا لأمر الله سبحانه ، الذي حضّهم على تدبره وتَعَقّله واتباعه كما قال تعالى (كِتَابٌ انزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته)[3] وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)[4] وقال تعالى (أفلم يدبروا القول ، أم جاءهم ما لم يأت آباؤهم الأولين)[5] وقال أيضا : (أفلا يتدبرون القرآن ، ولو

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٩ — ١٢٠ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٣ — ١٢٤ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٥٦ — ١٥٩ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٦ .

(٣) سورة ص آية : ٢٩ .

(٤) سورة محمد آية : ٢٤ .

(٥) سورة المؤمنون آية : ٦٨ .

كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) [١] فاذا كان قد حض .. على تدبره ، عُلِمَ أن معانيه مما يُمكن ... فهمها ومعرفتها ... فإن قال قائل : قد اختلفوا في تفسير القرآن ، قيل : كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي مما اتفق المسلمون على أن الراسخين في العلم يعلمون معناها [٢]. ويمكن أن يقال : إنّ الاختلاف الثابت عن الصحابة ، بل ومن أئمة التابعين في القرآن أكثره لا يخرج عن وجوه :

أحدهما : أن يُعَبِّرَ كلٌّ منهم عن معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه فالمسمَّى واحد وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر مع أنّ كليهما حق ، بمنزلة تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى ، وتسمية الرسول (صلعم) بأسمائه ، وتسمية القرآن بأسمائه (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) [٣].

الوجه الثاني : أنّ يذكر كل منهم من تفسير الاسم بعض أنواعه أو أعيانه ، على سبيل التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر والاحاطة ومنه ما جاء عنهم في قوله تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات) [٤].

الوجه الثالث : أن يذكر أحدُهم لنزول الآية سببا ، ويذكر الآخر سببا آخر لا ينافي الأول ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعا ، أو نزولها مرتين ، مرة لهذا ومرة لهذا) [٥]. ولو نظرنا الى سبب نزول آية آل عمران وهو : قصة أهل نجران [٦] ، وقد احتجّوا بقوله انا ، ونحن ، وبقوله (كلمة منه) و (روح منه) وجدنا ان هذا مما اتفق المسلمون على معرفة معناه ،

---

(١) سورة النساء آية ٨٢ (٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤ .
(٣) سورة الاسراء آية ١١٠ (٤) سورة فاطر آية : ٣٢ .
(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٦٠ — ١٦٢ .
(٦) انكر ابن تيمية ان يكون سبب نزول الآية ما ذكر من سؤال اليهود عن حروف المعجم بحساب الجمل من مدة بقاء هذه الأمة ورد ذلك بثلاثة أسباب ذكرها في كتابة تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ .

فكيف يقال : إنّ المتشابه لا يُعْرفُ معناه لا الملائكة ، ولا الأنبياء ، ولا أحد من السلف ، ... وقد قال الحسن : ما أنزل الله من آية الآ وهو يُحِبّ أن يُعْلَمَ فيماذا أنزلت ، وماذا عُنِي بها .[1] ثم أى فضيلة في المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه ، والمحكم أفضل منـــه ، وقد بين معناه لعباده .[2]

أما الذى اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله الآ الله فهو ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع ، والجهمية ، والقدرية من المعتزلة وغيرهم ، فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد ، وهذا أصلٌ معروف لأهل البـــدع ، أنّهم يفسرون القرآن برأيهم العقلي ، وتأويلهم اللغوى ، فتفاسير المعتزلة ملوءة بتأويـــل النصوص المثبتة للصفات والقدر ، على غير ما أراد الله ورسوله ، فأنكر السلف والأئمـــــة هذه التأويلات الفاسدة ثم جاء من بعدهم قوم انتسبوا الى السنة بغير خبرة تامة بها ، وبما يخالفها وظنوا أن المتشابه لا يعلم معناه الآ الله وظنوا أن معنى التأويل هو معناه فـــي اصطلاح المتأخرين[3] ، وهذا خطأ منهم في فهم مقصود السلف فان الأئمة كالشافعي ، وأحمد ومَنْ قبلهم كلهم يتكلمون فيما يحتمل معاني ويُرجِّحُون بعضها على بعض بالأدلة في جميـــع المسائل الأصولية والفرعية[4] ، وقول القائل : ان من النصوص ما معناه جلي واضح ظاهـــر لا يحتمل الا وجها واحدا لا يقع فيه اشتباه ، ومنها ما فيه خفاء واشتباه يعرف معناه الراسخون في العلم فان هذا مستقيم صحيح وقد نقل عن الامام أحمد قوله : المحكم ما استقل بنفســه ولم يحتج الى بيان ، والمتشابه ما احتاج الى بيان[5] . وقال الشافعي وهو احدى الروايتين عن أحمد : المحكم مالا يحتمل من التأويل الآ وجها واحدا والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوهـــــا .[6]

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٦ .
(٢) نفس المصدر ص ١٢٥ .
(٣) تفسير سورة اخلاص ص ١٣٤ .
(٤ ، ٥) نفس المصدر ص ١٣٨ .
(٦) نفس المصد ص ١٣٨ .

فيقال حينئذ : فجميع الأمة سلفها وخلفها يتكلمون في معاني القرآن ، التي تحتمل التأويلات وهؤلاء الذين ينصرون أنّ الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه هم من أكثر الناس كلاما فيه .[١] وبالجملة فان ما ذكره السلف والخلف في المتشابه يدل على أنه كله يُعرّف معناه . وبالنسبة للحروف المقطعة في أوائل السور على قول من قال ان المتشابه هو تلك الحروف ، وهذا مروى عن ابن عباس فقد أجاب عن ذلك شيخ الاسلام بما حاصله :

أولا : إذا كان على هذا القول كل ما سوى هذه الحروف محكم حصل المقصود ، فإنّه ليس المقصود الآ معرفة كلام الله وكلام رسوله . ثم يقال هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس ، فان كان معناها معروفا فقد عُرِفَ معنى المتشابه ، وإنْ لم يكن معروفا وهو المتشابه كان ما سواها معلوم المعنى وهذا المطلوب .

ثانيا : ان الله تعالى قال : (منه آياتٌ محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات) وهذه الحروف ليست آيات عند جمهور العلماء ، وانما يعدها آيات الكوفيون .[٢]

وخلاصة القول : أن الدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول : إنّ في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ولا غيره ، نعم قد يكون فيه آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلا عن غيرهم ، وليس ذلك في آية معينة ، بل قد يُشْكِلُ على هذا ما يعرفه هذا .

قال ابن القيم : وأمّا من قال : ان التأويل الذى هو بمعنى التفسير وبيان المراد منه ، لا يعلمه الآ الله فهو غلط ، والصحابة والتابعون وجمهور الأمة على خلافه .[٣]

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٨ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٤١ ، شرح الطحاوية ص ٢٣٥ .
(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٦ .

الوجه الثاني : قول الطائفة الثانية من المتأخرين :

ترى هذه الطائفة : الوقف عند قوله تعالى (والراسخون في العلم) وترى أنّ الواو عاطفة ، وجملة يقولون آمنّا به : حالية ، أو معطوفة بعاطف محذوف . كما هو الحال في المذهب الثاني للسلف ، الذى تقدم بيانه ، وتعتقد أنّ الراسخين في العلم يعلمون معاني المتشابهات ، وأن ذلك ليس مستحيلا ، وهذا رأى صحيح اذ يَبْعُدُ أن يخاطب الله عباده ، بما لا سبيل إلى فهمه غير أن هذه الطائفة تخالف السلف في معنى " التأويل " وفي المراد بالمتشابه في آية آل عمران ، حيث فسروا التأويل فيها بالمعنى المعروف عندهم ، الذى هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أى صرف اللفظ عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره ، وقد ذهب الى هذا الرأى أكثر المتكلمين والمتشابه عندهم : يختلف باختلاف عقائدهم ، وتختلف عقائدهم بحسب اختلافهم في الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في باب الاستدلال في العقائد . إذ أنّ كل طائفة منهم تدّعي أن الأدلة العقلية تُؤيّدُ ما ذهبت اليه ، ولذا يعتقد كل فريق من طوائف المتكلمين ، أن ما يراه متشابها هو المتشابه حقيقة ، فالمتشابه عند طائفة غير المتشابه عند طائفة أخرى فتعريف المحكم والمتشابه عند طوائف المتكلمين ، مبني على أساس مذهبي ، ومن خلال نظر عقلي بحت ، فهم وإنْ كانت السمة العامة لتعريف كل من المحكم والمتشابه عند كافة الطوائف هي : أن المحكم ما كانت دلالته على معناه ظاهرة واضحة ، وأنّ المتشابه : ما كانت دلالته على معناه خفية . فانا نجد الفِرَقَ المختلفة - بعد هذا المبدأ العام ، الذى يكاد أن يكون موضع اتفاق فيما بينهم ، يفترقون عند التطبيق - تختلف في الآيات المحكمات والأخرى المتشابهات ، إذ أنّ كل واحد من أصحاب المذاهب ، يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ،

فالمتشابه عند الجهمية غير المتشابه عند المعتزلة والمتشابه عند جمهور الأشاعرة غير المتشابه عند الطائفتين في الصفات ، وهكذا كل طائفة من القدرية والجبرية ، والمرجئة

تخالف الأخرى في المتشابه بناء على ما تعتقده كل طائفة وإن كانوا قد يتفقون في بعض ما يعتقدونه متشابها ، فالجهمية تعتبر جميع ما ورد لله من الأسماء والصفات من المتشابهات وكثير من الأشاعرة يعتبرون ما عدا الصفات السبع أو الثمان التي يسمونها صفات المعاني وأثبتوها بالعقل فكانت عقلية ـ من المتشابهات ، واتفق الجميع على اعتبار الصفات الخبرية من جملة المتشابهات فأوجبوا تأويلها ، أو تفويضها ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد . كالوجه واليدين والعين والاستواء والمجيء والاتيان والنزول بدعوى أن الدليل العقلي يقضي باستحالتها على الله تعالى . أما أهل السنة فقد ذهبوا الى أن كل الآيات الواردة في شأن صفات الله هي من مسائل أصول الدين ، وقد بينها الرسول (صلعم) لأصحابه قبل وفاته ، وعرفوها وفهموا معانيها ، وهي ليست من المتشابه اذ ليس فيها غموض ، أو اشتباه ، وانما هي ظاهرة واضحة الدلالة على معانيها . . . فلا تأويل ولا تفويض بالمعنى الذى ذكره المتأخرون .

والحاصل أن كل نص لا يؤيده الدليل العقلي هو من المتشابه عند المتأخرين من علماء الكلام وما وافق الدليل العقلي فهو المحكم ، ويختلف ذلك باختلاف نظرة الفرق المذهبية . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية موضحا ذلك : ثم هم في هذه النصوص بحسب عقائدهم فان كانوا من القدرية قالوا النصوص المثبتة لكون العبد فاعلا محكمة ، والنصوص المثبتة لكون الله تعالى خالق أفعال العباد ، أو مريدا لكل ما وقع ، نصوص متشابهة لا يعلم تأويلها الآ الله إذا كانوا ممن لا يتأولها ، فإنّ عامة الطوائف منهم من يتأول ما يخالف قوله ، ومنهم من لا يتأوله وان كانوا من الصفاتية المثبتين من الصفات التي زعموا أنهم يعلمونها بالعقل دون الصفات الخبرية ، مثل كثير من متأخرى الكلابية ، كأبي المعالي في آخر عمره ، وابن عقيل في كثير من كلامه قالوا عن النصوص المتضمنة للصفات التي لا تُعْلم عندهم بالعقل هذه نصوص متشابهة لا يَعْلم تأويلها الآ الله وكثير منهم يكون له قولان وحالان تارة يتأول ويوجب التأويل ، أو يُجَوّزه ، وتارة يُحَرّمه كما يوجد لأبي المعالي ، ولابن عقيل

ولأمثالهما من اختلاف الأقوال ....

والمقصود هنا أن كل طائفة تعتقد من الآراء ما يناقض ما دلّ عليه القـــرآن ، يجعلون تلك النصوص من المتشابهة ، ثم ان كانوا ممن يرى الوقف عند قوله (الا اللـــه) قالوا لا يعلم معناها الا الله ... وان رأوا الوقف على قوله (والرسخون في العلـــم) جعلوا الراسخين يعلمون ما يسمونه هم تأويلا ، ويقولون ان الرسول إنما لم يبين الحـــق بخطابه ليجتهد الناس في معرفة الحق من غير جهته بعقولهم وأذهانهم ويجتهدون فـــي تخريج ألفاظه على اللغات العربية فيجتهدون في معرفة غرائب اللغات التي يتمكنون بهـــا من التأويـــل (١).

ويقول الرازي : واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقـــة لمذهبهم محكمة ، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة ... وأما المحق المنصف فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة :

أحدهـــا : ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا .

وثانيهـــا : الذى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك الذى يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره .

وثالثهـــا : ما لم يرد الدليل العقلي لا بتأييده ، ولا بامتناعه ، ويكون ذلـــك متشابها ، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عـــن الآخر ، والحق في هذا التوقف ، الا أن الظن الراجح حاصل فـــي إجرائها على ظاهرها (٢).

وقال القاضي عبد الجبار : فأقوى ما يُعْلَمُ به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلـــة العقول وما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها الا وهي تحتمـــل

---

(١) تفسير سورة اخلاص ص ٩٩ — ١٠٠ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ ، شرح الطحاوية ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، ٥٨٤ — ٥٨٥ .

(٢) التفسير الكبير للرازى جـ ٧ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

غير ما وضعت له ، فلو لم يُرْجع الى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه .(١)

ويقول الشريف المرتضي : ان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك . ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله (وجاء ربك والملك صفا صفا)(٢) ولا بد مع وضوح الأدلة على أنّ الله ليس بجسم وإستحالة الانتقال عليه ، الذى لا يجوز الا على الأجسام من تأويل الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها قَرُبَ التأويل أو بَعُد .(٣)

فعند هؤلاء الأدلة العقلية هي التي يجب أن تُحَكَّم ، وأن يُرْجَع إليها ، لأنها قاطعة لا يدخلها الاحتمال والمجاز . عكس الأدلة النقلية . فجعلوا العقل أصلا والشرع تابع له . وأوجبوا تقديم العقل على النقل ، وقالوا لا يثبت الشرع الا به . ومفهوم التأويل عند هؤلاء : في الآيات التي تصادم مذاهبهم هو صرفها عن معانيها الظاهرة المباشرة ، الى معان أخرى مجازية وفق الهوى ، حتى لا تصطدم بما قرروه من أصول وقواعد .

وأدوات التأويل عند جملة هذه الفرق هو : العقل ، واللغة ، وان كانت قد تختلف درجاتهم في ذلك ، أما العقل فقد رأينا فيما سبق أنّ المتكلمين ، وخاصة المعتزلة وضعوا لهم أصولا فكرية ، رأوا أنها ثابتة عن طريق العقل فكان لا بد من تأويل النصوص بما يتفق مع أصول وقواعد مذهبهم ، والذى يقوم بمهمة التأويل هم العلماء الراسخون في العلم ، الذين يستطيعون أن يصلوا الى التأويل الحق بسبب علومهم الجمة ، ورسوخهم في العلم قال تعالى (وما يعلم تأويلَه الا الله والراسخون في العلم) أى لا يهتدى إلى تأويله الحق الذى يجب أن يُحمل عليه الا الله وعباده الراسخون في العلم ...(٤)

---

(١) متشابه القرآن ص ٨ .
(٢) سورة الفجر آية ٢٢ .
(٣) أمالي المرتضي جـ ٢ ص ٣٩٩ .
(٤) الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٢٥٩ .

وأما اللغة : فقد اخذوا يقلبون اللفظ على وجوهه المختلفة ، لكي يستخلصوا منه معنى يتناسب وأصولهم ، ويصرفه عن ظاهره ، وذلك بتحليل الكلمة تحليلا لغويا وبيان المعاني التي يحتملها اللفظ ، ثم يقولون بوجوب ترك المعنى الظاهر للفظ الذى لا يتفق ودلالة العقل ، ويختارون المعنى الذى يتوافق مع ما قرروه من قواعد وأصول مهما كان ذلك المعنى بعيدا . ساعدهم في ذلك أنهم وجدوا من اللغويين من قسم الكلام الى حقيقة ومجاز وصرح ابن جني أن أكثر اللغة مجاز ،(١) كذلك صنف أبو عبيدة معمر بن المثنى في تفسير القرآن كتاباً سمّاه مجاز القرآن وهاك مثالا يوضح لك ما ذكرنا . فهذا هو الشريف المرتضي يورد المعاني الكثيرة للفظ الوجه التي وردت في اللغة عند قوله تعالى (كل شيء هالك الآ وجهه)(٢) وقوله (إنما نُطْعمكم لوجه الله)(٣) ، وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)(٤) قال : الجواب : الوجه في اللغة ينقسم الى أقسام :

١ - فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان .

٢ - والوجه أيضا : أول الشيء وصدره .

٣ - والوجه القصد بالفعل .

٤ - والوجه : الاحتيال للأمرين ، من قولهم : كيف الوجه لهذا الأمر وما الوجه فيه ؟ . أي ما الحيلة ؟ .

٥ - والوجه : المذهب والجهة والناحية .

٦ - والوجه : القدر والمنزلة .

٧ - والوجه : الرئيس المنظور إليه .

٨ - ووجه الشيء نفسه وذاته .(٥)

---

(١) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٧٦ (٢) سورة القصص آية ٧٨ .
(٣) سورة الانسان آية ٩ (٤) سورة الرحمن آية ٢٧ .
(٥) أمالي المرتضي جـ ١ ص ٥٩٠ - ٥٩١ .

وانتهى من ذلك الى أن المقصود من وجه الله في الآيات المتقدمة وغيرها من الآيات التي ذكر فيها وجه الله هو : أن وجه الله ذاته . أى أن كل شيء هالك الا هو . أو أن يكون المراد بالوجه : ما يُقصد به إلى الله تعالى ويُوجّه ، نحو القربة إليه جلت عظمته . فإنّ كل فعل يُتقرّب به إلى غيره ، ويُقْصد به سواه فهو هالك باطل . فيكون المراد بالوجه الباقي هنا هو ما يقصد به إلى الله ، وما عدا ذلك فهالك (١). فانظر إلى هذا المعنى البعيد الغريب وقد انتقد أهل السنة هذا المسلك الاعتزالي ، إذ أنهم ومن وافقهم أوّلو كتاب الله على حسب آرائهم ، وطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيدة ، ورأى أهل السنة أنّ تأويلات المعتزلة ومَن حذا حذوهم . أشبه بالتحريف منها بالتأويل . يقول ابن قتيبة : وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه الى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نِحَلِهِم (٢). ويقول أيضا : ولما اطّرد لهم القول على ما أصّلوا ورأوه حَسَنَ الظاهر ، قريبا من النفوس ، يروق السامعين ، ويستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ، ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيدة ، وجعلوه عويصاً وألغازا ، وان كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ، ولا في اللغة ... (٣)

ويقول الأشعرى : إنّ كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر . مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا ، لم يُنزل الله به سلطانا ولا أوْضح به برهانا ، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقدمين من أصحابه والتابعين افتروا على الله ، قد ضلوا وما كانوا مهتدين (٤).

---

(١) امالي المرتضي جـ ١ ص ٥٩٢ ، مختصر الصواعق جـ ٢ ص ١٧٤ .
(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٦٧ ، ٦٩ .
(٣) الاختلاف في اللفظ ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢٢٦ .
(٤) الابانه للأشعرى ص ١٤ ، تبين كذب المفترى لابن عسكر ص ١٣٨ .

ويقول أبو حَمْد بن محمد الخطابي : ولما رأوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه ، ضربوا بعض آيات ببعض ، وتأولوها على ما سنح لهم في عقولهم ...(١)

ويقول ابن القيم : إنّهم تكلفوا للنصوص وجوه التأويلات المستكرهة ، والمجازات المستنكرة التي يعلم العقل أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها ، وإنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير.(٢) ونبه بأن قولهم بوجود تعارض بين العقل وبعض النصوص ، قد صاروا اتباع ابليس ، اذ هو أول من قدّم العقل على النقل ، وعارض النقل بالعقل وبين أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم ، وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه ، فإنهم دعوا الى تقديم الوحي على الآراء والعقول ، وصار خصومهم الى ضد ذلك ، فأتباع الرسل قدّموا الوحي على الرأى والمعقول ... وهؤلاء قدموا العقل على النقل.(٣)

وقد بينا فيما سبق بطلان دعوى وجوب تقديم العقل على النقل ، وبينا فسادها فلا حاجة بنا الى تكرار ذلك هنا .

أمّا دعواهم أن أكثر اللغة والقرآن مجاز فيُرَد عليه من وجوه :

أولا : إن تقسيم الألفاظ ومعانيها واستعمالها الى حقيقة ومجاز : اما أن يكون عقليا أوشرعيا أو لغويا أو اصطلاحيا ، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، فانّ العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازا فان دلالة اللفظ على معناه لو كانت عقلية لما اختلف باختلاف الأمم ولما جَهِل أحدٌ معنى لفظ .

---

(١) صون المنطق للسيوطي ص ٩٣ ط ١ مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٦٦/١٩٤٧م .
(٢) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٦٣ .
(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٩٢ .

والشرع لم يَرِد بهذا التقسيم ولا دلَّ عليه ، وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها الى حقيقة ومجاز ، ولا قال أحد من العرب قط هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز ، ولا يوجد في كلام مَن نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطةٍ ذلك ، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه ، والفراء وأبي عمرو ابن العلاء والأصمعي وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك في كلام أحد من الصحابة ، ولا من التابعين ، ولا تابع التابعين ، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة .. وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يُحْفَظ عن أحد منهم تقسيم اللغة هذا التقسيم .(١)

ثانيا : واذا عُلِمَ أن تقسيم الألفاظ الى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا ولا لغويا فهو اصطلاح محض ، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص ، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين وأشهر ضوابطهم قولهم إنَّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا ، ثم زاد بعضهم في العرف الذى وقع به التخاطب لِتَدْخل الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشرعية والعرفية .. وقد رُدَّ عليهم من وجوه كثيرة ليس هنا مجال ذكرها .

وأشهر من اُشْتُهر عنه ذلك أبو هاشم الجبائي الذى إدعى أن اللغة اصطلاحية ، وأن أهل اللغة اصطلحوا على ذلك .

واذا ثبت أن هذا اصطلاح متأخر لم يُعْهد عن العرب الذين نقلت عنهم الالفاظ ومعانيها ولم يذكره أحد من أهل اللغة المتقدمين ، وانما ذكره المتأخرون كابن جني والزمخشرى وأبي علي وأمثالهم ، فهذا اصطلاح منهم لاإخبار عن العرب ، ولا عن نقله اللغة إنَّهم نقلوه عن العرب .

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣ .

ومعلومة حال ابن جني وشيخه أبي علي فانهما من كبار أهل البدع والاعتزال[1].

ثالثا : قد علم بالاضطرار من دين الرسول (صلعم) أن الله تعالى متكلم حقيقة وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله كالتوراة والانجيل والقرآن وغيرها ، وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ، وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الألفاظ تابعا لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه ، إلا على أصول الجهمية المعطلة ، الذين يقولون كلامه مخلوق من جملة المخلوقات ، ولم يقم به كلام والسلف والأئمة على تضليلهم وتكفيرهم ، أما من أقر أن الله تعالى تكلم بالقرآن والتوراة والانجيل وغيرها حقيقة ... فلا يتصور على أصله دخول المجاز في كلامه ولو كان ثابتا ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله معنى واحدا لا تعدد فيه ، وهذه العبارات دالة على ذلك المعنى فليس بعضها أسبق من بعض ، ولا بعض تلك المفهومات له بالوضع الأول ، وبعضها بالوضع الثاني وكذلك من يجعل الألفاظ الدالة على المعاني قديمة لا يسبق بعضها بعضا فكيف يعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازا والمقصود هنا بيان فساد دعواهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز حقا ...[1]

رابعا : أول من عرف عنه في الاسلام أنه نطق بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى فإنه صنف في تفسير القرآن كتابا مختصرا سماه مجاز القرآن ، لكن ليس مراده به تقسيم الحقيقة فانه تفسير لألفاظه بما هي موضوعة له ، وإنما عنى بالمجاز : ما يعبر به عن اللفظ ويفسر به ، كما سمى غيره كتابه معاني القرآن[2] أي : ما يعني بألفاظه

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٣ – ٤٤ .
(٢) مثل الفراء الذي صنف كتابا أسماه معاني القرآن .

ويراد بها ، وكما يسمى أبن جرير الطبرى وغيره ذلك تأويلا .

وقد وقع في كلام أحمد بن حنبل شيء من ذلك فإنَّه قال : في الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وأما قوله (إنني معكم) فهذا من مجاز اللغة . يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك رزقك ، انا مشتغل بك وفي نسخة : وأما قوله (إنني معكما أسمع وأرى)(١) فهو جائز في اللغة يقول الرجل للرجل سأجرى عليك رزقك وسأفعل بك خيرا . فمراد الامام أحمد أنَّ هذا الاستعمال مما يجوز في اللغة أى هو من جائز اللغة ، لا من ممتنعاتها ، ولم يُرِدْ بالمجاز أنه ليس بحقيقة ، وأنه يصح نفيه ، وهذا كما قال أبو عبيدة في تفسيره إنه مجاز القرآن ، ولم يُرِدْ أن في القرآن ألفاظا أُسْتُعْمِلَتْ في غير ما وُضِعَت له ، وأنها يُفْهم منها خلاف حقائقها ..(٢) وليس أدل على ذلك من اعتراف بعض الناعقين بأفكار علو الرب سبحانه بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره . قال صاحب المحصول وغيره وهذا لفظه : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويعني به خلاف ظاهره ، والخلاف مع المرجئة ، ثم احتج على ذلك بأنه عبث وهو على الله محال ، والذى احتج به على المرجئة يُحْتَجُّ به عليه أهل السنة بعينه ، وهذا الذى قال هو الحق ، وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ويريد به خلاف ظاهره الا وفي السياق ما يدل على ذلك . فإنَّ القرينة تدل على المراد باللفظ ، لا بمجرد اللفظ ...(٣)

---

(١) سورة طه آية ٤٦ .

(٢) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣ ، ٤ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٨ ، ١٤٦ .

المبحث الثامن :

(فساد قول من قال : التأويل في آية آل عمران هو بمعنى التأويل الإصطلاحي)

بينت فيما سبق أن التأويل في عرف السلف ولفظهم له معنيان :

أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه ، وعلى هذا يكون التأويل والتفسير متقاربا أو مترادفا . .

والثاني : هو نفس المراد بالكلام ، فان كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وان كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المُخْبَر به . فيكون التأويل هنا بمعنى الحقيقة والمآل . وبين هذا المعنى والذى قبله بَوْن . فالذى قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والايضاح ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي .

أما في هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج ، سواء كانت ماضية أو مستقبلة ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي ، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشئونها وأحوالها . . . وهذا الوضع والعرف هو لغة القرآن التي نزل بها ، وقد قَدَّمْنَا التبيين في ذلك . حيث تتبعنا جميع الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر كلمة التأويل ، بما في ذلك آية آل عمران ، فلم نجد آية واحدة تشير الى معنى التأويل المعروف عند المتأخرين . لكن مع ذلك يرى كثير من المتكلمين أن التأويل بهذا المعنى المتأخر هو نفس التأويل الذى ورد ذكره في آية آل عمران ، وقد رأينا كثيرا ممن يؤوِّل أو يُفَوِّض ، يستدلون بهذه الآية قديما وحديثا على جواز التأويل الذى

هو صرف اللفظ عن ظاهره تارة ، وعلى التفويض تارة أخرى ، غير أنه على ضوء ما تقدم بيانه من معنى التأويل في القرآن الكريم نعرف أن آية آل عمران لا تكون دليلا للمؤولين على تأويلهم ، ولا للمفوضين على تفويضهم ..

وقد بَيَّن العلماء خطأهم في الاستدلال بالآية على ما ذهبوا اليه . وبينوا بطلان شبهتهم .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وأصل ذلك أن لفظ التأويل فيه اشتراك بين ما عناه الله في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف ، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ، فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كُلُّ مَنْ فَهِم منه معنى بلغته أنَّ ذلك هو المذكور في القرآن ....

فبينما قام السلف بتفسير كتاب الله آية آية ، ولم يقل أحد من سلف الأمة ، ولا من الأئمة المتبوعين إنَّ في القرآن آيات لا تعلم معناها ، ولا يفهمها رسول الله (صلعم) ولا أهل العلم والايمان جميعهم ، وانما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه . جاء المتأخرون من الطوائف ووضعوا هذه المسألة ولقَّبُوها : هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يُعْلَم معناه ، وما تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم ؟ فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر من هذه الآية ، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء ومنعها طوائف ليتوصلوا بذلك الى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه ، والغالب على كلا الطائفتين الخطأ أولئك يُقَصِّرُون في فهم القرآن . بمنزلة من قيل فيه (ومنهم أميُّون لا يعلمون الكتاب الا أماني)[1] ، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، ومثار الفتنة بين الطائفتين ومحار عقولهم : أن مُدَّعِي التأويل أخطأوا في زعمهم أن العلماء يعلمون التأويل ، وفي دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذى هو تحريف الكلم عن مواضعه ، فإن الأولين لعلمهم بالقرآن والسنن وصحة عقولهم ، وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب علموا

---

(١) سورة البقرة آية ٧٨ .

يقينا أن التأويل الذى يدعيه هؤلاء ليس هو معنى القرآن ، فانهم حرَّفوا الكلم عن مواضعه ، وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر ، وما بين صابئة فلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر ، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء ، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون آيات الصفات ، وقد وافقهم بعض متأخرى الأشعرية على ما جاء في بعض الصفات ، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر ، وآخرون من أصناف الأمة ، وان كان تغلب عليهم السنة فقد يتأولون أيضاً مواضع يكون تأويلها من تحريف الكلم عن مواضعه . والذين ادعوا العلم بالتأويل مثل طائفة من السلف وأكثر أهل الكلام والبدع رأوا أيضا أن النصوص دلت على معرفة معاني القرآن ، ورأوا عجزا وعيبا وقبيحا أن يخاطب الله عباده بكلام يقرأونه ويتلونه وهم لا يفهمونه ، وهم مصيبون فيما استدلوا به من سمع وعقل ، ولكن أخطأوا في معنى التأويل الذى نفاه الله ، وفي التأويل الذى اثبتوه ، وتسلق بذلك مبتدعتهم إلى تحريف الكلم عن مواضعه ، وصار الأولون أقرب الى السكوت والسلام بنوع من الجهل ، وصار الآخرون أكثر كلاما وجدالا ولكن بفرية (بمحرية) على الله ، وقول عليه بما لا يعلمونه ، والحاد في أسمائه وآياته فهذا هذا . ومنشأ الشبهة الاشتراك في لفظ التأويل[1] ، فان التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم : هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف . وهذا الاصطلاح لم يكن بعد عرف في عهد الصحابة بل ولا التابعين بل ولا الأئمة الأربعة ، ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح معروفا في القرون الثلاثة ، بل ولا عُلِمَ أحدٌ منهم خص لفظ التأويل بهذا ، ولكن لما صار تخصيص لفظ التأويل بهذا شائعا ، يعرف كثير من المتأخرين فظنّوا أن التأويل في الآية هذا معناه ، صاروا يعتقدون أن لمتشابه القرآن معاني تخالف ما يُفْهَم منه وفرّقوا دينهم

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١٠٦ - ١٠٩ ، محاسن التأويل جـ ٤ ص ٧٦١ - ٧٦٣
الاكليل جـ ١ ص ١٥ - ١٧ .

بعد ذلك وصاروا شيعا ، والمتشابه المذكور الذى كان سبب نزول الآية لا يدل ظاهره على معنى فاسد ، وانما الخطأ في فهم السامع.[1]

وقال الشيخ محمد رشيد رضا إنما غلط المفسرون في الآية : لأنهم جعلوه ... بالمعنى الاصطلاحي ، وان تفسير آيات القرآن بالمواصفات الاصطلاحية ، قد كان منشأ غلط يصعب حصره وذكر التأويل في سبع سور من القرآن ،(وآية آل عمران) واحدة من تلك السور ولا يجوز أن يفسر التأويل في جميع هذه المواضع السبعة بالمعنى الاصطلاحي..[1]

قلت بل لم يرد أصلا التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي في القرآن الكريم كما تقدم بيان ذلك . وبهذا تبطل شبهة من زعم أن التأويل المراد في القرآن هو ما اصطلح عليه المتأخرون وتواطئوا عليه . فهذا اصطلاح حادث لا ينبغي لطائفة أو لأخرى أن تدعي أن هذا الاصطلاح المستحدث للتأويل هو معناه اللغوى العام أو هو المعنى المراد في القرآن كما ينبغي أن لا تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخرة عن عصر النبوة والاحتجاج اللغوى أصلا وحكما نفسر به ما ورد في القرآن ...

---

(١) تفسر المنار جـ ٣ ص ١٧٢ - ١٧٥ مختصرا .

(الفصل السادس)

هل أسماء الله وصفاته من المتشابه ؟!

بين يدي الفصل :

أُتِّفِقَ فيما يتعلق بوقت القيامة ، وأحوال الآخرة والملائكة ، وكل ما اتفق على أنه لا مدخل للعقل في معرفته ، وليس لنا به علم إلا عن طريق الشرع ، فلم يحدث خلاف بين العلماء والفرق في أنه لا يعلم تأويله وحقيقة ما تؤول إليه الألفاظ التي وردت في الشرع بشأنه إلا الله . يقول القاضي عبد الجبار : وربما قيل : فما معنى قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) كيف يجوز في بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء ، وانما يؤمنون به ، وقد أنزله الله بيانا وشفاء ، وجوابنا أنَّ في العلماء من يتأوله على ما تؤول إليه أحوال الناس في الثواب والعقاب وغيرهما ، فبين تعالى أنه يعلم ذلك ، وهو تأويله ، وأن الراسخين في العلم يؤمنون بجملة ذلك وهذا كقوله (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله) يقول الذين نسوه من قبل ...) الآية.[1] وأراد به المتأول[2] . ويقول امام الحرمين :(وما يعلم تأويله الا الله)، أى وما يعلم مآله الا الله ويشهد لذلك قوله (هل ينظرون الا تأويله) والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة .[3]

ويقول ابن تيمية : ومن قال من السلف ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله فقد أصاب أيضا،ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه ، مثل وقت الساعة ، ومجيء أشراطها ، ومثل كيفية نفسه ، وما أعده لأوليائه في الجنة ...[4]

---

(١) سورة الاعراف آية ٥٣ .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨ الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ، دار النهضة الحديثة بيروت لبنان وانظر أمالي المرتضي ج ١ ص ٤٤١ .

(٣) الارشاد ص ٤٢ ، والشامل ص ٥٥٢ (٤) رسالة الفرقان لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٨ .

وقال أيضا : أثر عن جابر بن عبد الله أنه قال : المحكم ما علم العلماء تأويله والمتشابه ما لم يكن للعلماء الى معرفته سبيل كقيام الساعة ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق المسلمون على أنه لا يعلمه الآ الله ...![1]

انما الخلاف الشديد كان حول ما يتعلق بأسماء الله وصفاته ، وهل يعلمه الراسخون في العلم أولا يعلمونه ، اذ أن الله استأثر بعلمه ؟! واذا كنا فيما سبق قد وفقنا بين قولي السلف بأن مراد من قال منهم وهم الجمهور : أن التأويل لا يعلمه الآ الله. وان الوقف التام عند قوله (الآ الله) هو التأويل بمعنى الحقيقة والمآل . ودَلَّلْنَا على ذلك بأن أحدا منهم لم يتوقف في تفسير القرآن وبيان معانيه المرادة منه ، وان كانت الحقيقة والكيفية مما استأثر الله بعلمه .

ومراد من قال منهم : إنَّ التأويل مما يعلمه الراسخون في العلم،وأن الوقف على قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) إنَّ التأويل بمعنى التفسير والايضاح وبيان المعاني المرادة من اللفظ ، وأن أحدا منهم لم يدع معرفة حقيقة ما تؤول اليه الألفاظ في الخارج ، أى الوجود العيني لها . بل هم كجمهور السلف يقولون ان ذلك مما لا يعلمه الآ الله . وبذلك زال اللَّبْسُ وحصل الاتفاق .

ورأينا أيضا عند الكلام عن السلف أنه لم يحدث أن تجادل الصحابة حول مسألة واحدة من مسائل الصفات ، ولم يكن يوجد في كلامهم شيء من جنس كلام المتكلمين ، وكانوا يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله (صلعم) من غير تأويل ولا تشبيه ، ولم يدفعوا في صدورها وأُعجازها ، بل تلقوا كل ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله (صلعم) وصفا له تعالى بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالايمان والتعظيم.[2] مع فهم معانيها واثبات حقائقها .[3]

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ .

(٢) الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٨١ ، اعلام الموقعين جـ١ ص ٤٩ ، رسالة التوحيد ص ٦٧ ، ٦٩ .

(٣) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٢١ .

وإذا كان الأمر كذلك فإن دعوى أن آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتشابه هي دعوى حادثة، ومتأخرة، لم يكن لها وجود في عهد الصحابة والتابعين على الأقل وإنما نشأت مع ظهور الفرق الكلامية، وأخذت حيزا واسعا في كلامهم. والذين يدّعون أن آيات الصفات وأحاديث الصفات كلها أو بعضها من المتشابه طائفتان.

المبحث الأول :

وفيه الكلام عن الطائفة الأولى التي تزعم ان الآيات والأحاديث المتعلقة بصفات الله هي من المتشابه الذى استأثر الله بعلم تأويله ، وأنه لا سبيل للبشر الى معرفة معناه لقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) ويحتجون بهذه الآية على ابطال التأويل مطلقا ، ظنا منهم أُنَّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد ، أو بما لا معنى له ، أو بما لا يفهم منه شيء .

وظني أن هؤلاء لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) أرادوا موافقة السلف . وظنوا أن المراد بالتأويل : هو تأويل معنى اللفظ وتفسيره ، أو هو التأويل الاصطلاحي الذى يجرى في كلام كثير من المتأخرين . وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره . فهم قد سمعوا كلام هؤلاء ، وهؤلاء ، فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه ، أيضا فهم قد رأوا السلف يبطلون تأويلات الجهمية والمعتزلة ، فإنَّ تأويلات هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل لأنهم يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل ، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم ، ويردونها بالتأويل والتحريف الى معانيهم ، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة ، يعنون أنهم يعتقدون معنى بعقلهم ورأيهم ، ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه ، ولهذا قال الامام أحمد : أُكثر ما يخطيء الناس من جهة التأويل والقياس . قال ابن تيمية : وهذه الطريق يشترك فيها جميع أهل البدع الكبار والصغار فهي طريق الجهمية والمعتزلة ، ومن دخل في التأويل .(١)

أقول : لما رأى هؤلاء أن السلف يذمون التأويل ، ذموه وأبطلوا تأويلات

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ .

أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرهما . لكن اعتقدوا أن السلف ذموا التأويل مطلقاً . وأنهم لم يكونوا يفهمون شيئا من معاني آيات الصفات وأحاديثها . وانما كانوا يقرأونها تعبدا فقط ، دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلا ، وأنهم كانوا يفوضون علمها الى الله تعالى ، بعد صرفها عن ظواهرها ، واعتقادهم أن هذه الظواهر غير مرادة لله تعالى ولرسوله ، لاستحالتها في نظر العقل ، اذ أنها تفضي الى التشبيه .(١)

فلمّا جمعوا بين معنى التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر ، أو التأويل بمعنى التفسير ، ومفهومهم لمذهب السلف وأنّه إمرارها على ما جاءت به ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد ، كان حاصل مذهبهم التفويض ، بمعنى أنه لا يصح أن يتكلم أحد في معنى المتشابه من آي الصفات وأحاديثها ،لأن ذلك مما لا سبيل إلى معرفته . ثم قد يقولون : يجب اجراء اللفظ على ظاهره ، وما يعلم تأويله الا الله .

يقول ابن القيم : وبنوا هذا المذهب على أصلين :

أحدهما : ان هذه النصوص من المتشابه .

والثاني : ان للمتشابه تأويل لا يعلمه الا الله ، فنتج من هذين الأصلين إستجهال للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، وسائر الصحابة والتابعين لهم باحسان وأنهم كانوا يقرأون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ، ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم قولهم : أن رسول الله (صلعم) كان يتكلم بذلك ولا يفهم معناه . ثم تناقضوا فقالوا : تجرى على ظواهرها ، وتأويلها بما يخالف الظاهر باطل ، ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه الا الله ، فكيف يثبتون لها تأويلا ويقولون تُجرى على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد والرب منفرد بعلم تأويلها وهل في التناقض أقبح من هذا ؟ وهؤلاء

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ ، العقيدة النظامية ص ٢٣ مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧ / ١٩٤٨م ، أساس التقديس ص ١٨٢ .

غلطوا في المتشابه ، وفي جعل هذه النصوص من المتشابه ، وفي كون المتشابه لا يعلم معناه الا الله ، فأخطأوا في المقدمات الثلاث ، واضطرهم الى هذا التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين . وسَدّوا على نفوسهم الباب ، وقالوا : لا ترضى بالخطأ ، ولا وصول لنا الى الصواب ، فتركوا التدبر المأمور به والتعقل لمعاني النصوص ، وتعبدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك ، وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها ، دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها . وهذا تناقض منهم من وجوه :

الأول : ان هذه الآية — أعني آية آل عمران — تقضي بأن هناك تأويلا لا يعلمه الا الله وهم ينفون التأويل مطلقاً ، وجهة الغلط : ان التأويل الذى استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها الا هو ، وأمّا التأويل المذموم الباطل فهو : تأويل أهل التحريف والبدع ، الذين يتأولونه على غير تأويله ، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله ، إلى غير مدلوله ، بغير دليل يوجب ذلك ، ويدعون أن ظاهره من المحذور .(١)

الثاني : ان هذا مع أنه باطل فهو متناقض : فإنهم إنّ عنوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني كان هذا مناقضا لقولهم ، إنّ لها تأويلا يخالف ظاهرها لا يعلمه الا الله ، وإنْ عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم أنه يتكلم بهذه الألفاظ ، ولها باطن يخالف ما ظهر منها ، وهو التأويل ، وذلك لا يعلمه الا الله .(٢)

الثالث : انه اذا لم يُفْهم من تأويل هذه النصوص شيئا ، لم يجز أن نقول : له تأويل يخالف الظاهر ، ولا يوافقه ، لإمكان أن يكون له معنى صحيح ، وذلك ان المعنى

---

(١) التدمرية ضمن النفائس ص ٤٥ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٩ .

الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا ، فانه لا ظاهر له على قولهم ، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر ، فلا يكون تأويلا ، ولا يجوز دلالته على معان لا نعرفها على هذا التقدير . . . ولأنا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأنّ لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى ، لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من اشعاره بما لا يراد به ، فاذا كان اللفظ لا اشعار له بمعنى من المعاني ، ولا يفهم منه معنى أصلا ، لم يكن مُشعِرا بما أُرِيْدَ به ، فَلأَنَّ لا يكون مشعرا بما لم يرد به أولى ، فلا يجوز أن يقال : إن هذا اللفظ مؤول . بمعنى أنه مصروف من الإحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح فضلا عن أن يقال : إن هذا التأويل لا يعلمه الا الله . . . (١)

وقد رُدَّ عليهم من وجهين :

الأول : انه لا يعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة ، لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنّه جعل ذلك من التشابه ، الداخل في هذه الآية ، ونفى أن يعلم أحد معناه ، وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذى لا يفهم ، ولا قالوا إنّ الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه ، وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة ، قالوا : في أحاديث الصفات تُمَرُّ كما جاءت ، ونهوا عن تأويلات الجهمية وَرَدُّوها وأبطلوها ، التي مضمونها تعطيل النصوص عمّا دلت عليه ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه ، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك ، وأحمد قد قال : في غير أحاديث الصفات تُمَرُّ كما جاءت في أحاديث الوعد مثل قوله (من غشنا فليس منا) (٢) وأحاديث الفضائل ، ومقصوده بذلك أن الحديث لا يُحَرَّف

---

(١) التدمرية ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) مسلم كتاب الايمان ، الترمذى : كتاب البيوع ، ابن ماجه تجارات ، الدارمي بيوع ، مسند أحمد جـ ٢ ص ٥ ، ٢٤٢ .

كلمه عن مواضعه كما يفعله من يحرفه ويسمى تحريفه تأويلا بالعرف المتأخر .
فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل ، وكذلك نص أحمد في كتاب
الرد على الزنادقة والجهمية . أنهم تمسكوا بمتشابه القرآن ، وتكلم أحمد على
ذلك المتشابه وبين معناه وتفسيره ، بما يخالف تأويل الجهمية ، وجرى في ذلك
على سَنَنِ الأئمة قبله ، فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا
المتشابه ، وأنه لا يُسْكَتُ عن بيانه وتفسيره ، بل يبين ويفسر باتفاق الأئمة من غير
تحريف له عن مواضعه ، أو الحاد في أسماء الله وآياته ، فأهل السنة متفقون
على إبطال تأويلات الجهمية ونحوهم من المنحرفين الملحدين ، والتأويل
المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره ، فلو قيل إنَّ هذا
هو التأويل المذكور في الآية ، وأنه لا يعلمه الا الله لكان في هذا تسليم
للجهمية أن للآية تأويلا يخالف دلالتها لكن ذلك لا يعلمه الا الله ، وليس
هذا مذهب السلف والأئمة ، وانما مذهبهم نفي التأويلات وردها لا التوقف عنها
وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها ، وتُمَرّ كما جاءت دالة على المعاني ،
لا تحرف ولا يلحد فيها [1] .

الثاني : انه اذا قيل هذه من المتشابه ، أو كان فيها ما هو من المتشابه ، كما نُقِل عن
بعض الأئمة أنه سَمّى بعض ما استدل به الجهمية متشابها ، إمّا على معنى أنّهم
إستدلوا بما اشتبه عليهم وأشكل ، وان لم يكن هو من المتشابه الذى لا يعلم
تأويله الا الله ، وأمّا على معنى المتشابه في نفسه ، الذى يلزمه التشابه وتأولته
على غير تأويله ، الذى هو تأويله في نفس الأمر ، وان كان ذلك التأويل لا يعلمه
الا الله ، وأهل العلم يعلمون أن المراد به ذلك [2] . فيقال : الذى في القرآن

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٥ - ١١٦ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٥ .

أنه لا يعلم تأويله إلا الله ، أما المتشابه وأما الكتاب كله ، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه ، كما قدمنا في القيامة ، وأمور القيامة ، وهذا الوجه قوى ، إن ثبت حديث ابن اسحاق في وفد نجران[1] أنهم احتجوا على النبي (صلعم) بقوله (انا ، ونحن ونحو ذلك ، ويؤيده أيضا انه قد ثبت أن في القرآن متشابها وهو ما يحتمل معنيين وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب ، كما أن ذلك في مسائل المعاد أولى ، فان نفي المتشابه بين الله وبين خلقه أعظم من نفي التشابه بين موجود الجنة وموجود الدنيا . وأيضا فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن ، آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها ، ورووا عن النبي (صلعم) أحاديث كثيرة توافق القرآن ، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم مثل عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، ثم ان الصحابة نقلوا عن النبي (صلعم) أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ، ولم يذكر احد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية .

وكذلك الأئمة كانوا اذا سئلوا شيئا من ذلك لم ينفوا معناه ، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وكذلك ربيعة قبله وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول ، فليس أحد من أهل السنة ينكره ، وقد بين أن الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تُعْلَمُ ، ولا يجوز السؤال عنها ، لا يقال كيف استوى ، ولم يقل مالك الكيف معدوم ، وانما قال الكيف مجهول .

---

(١) انظر سبب نزول سورة آل عمران في تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٦١ - ١٦٣ ، - أسباب النزول للنيسابورى ص ٥٣ ، ولباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ص ٤٣ ، السيره لابن هشام جـ ٢ ص ٤١٢ - ٤١٥ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط صبيح . تاريخ ابن اسحاق جـ ٢ ص ٤١١ - ٤١٣ ، صحيح البخارى كتاب المناقب . . .

لكن هؤلاء القوم ممن يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذى استأثر الله بعلمه . يقولون ان معنى قول الامام مالك : الاستواء معلوم : إنَّ ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم ،أى غير مجهول الوجود لأن الله قد أُخبر به . . فكان غير مجهول لحصول العلم بـــوروده ، واستدلوا بما رواه اللاَّ لكَائي في شرح السنة أن مالكا قال : في جواب السائل : الاستواء مذكور والكيف غير معقول .

والجواب : ان هذا ضعيف ، فانه من باب تحصيل الحاصل ، فان السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية ، وأيضا فإنَّ مالكا لم يقل : ذكر الاستواء في القرآن ولا إخبار الله بالاستواء ، وانما قال : الاستواء معلوم ، أو غير مجهول ، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم ، ولم يُخبِر عن الجملة . كذلك فانه قال : والكيف مجهول ، ولو أراد ذلك لقال : معنى الاستواء مجهول ، أو تفسير الاستواء مجهول أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف الآ العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال في قوله : (انني معكما أسمع وأرى) كيف يسمع وكيف يرى ؟ لقلنا السمع والرؤيا معلوم ، والكيف مجهول ... (١) وبهذا يَبِيّنُ زيف ما قالوه وبالله التوفيق .

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١٢٥ — ١٣١ ، محاسن التأويل للقاسمي جـ ٣ ص ٧٧٦ — ٧٨٣ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٩ — ١١٣ ، الاكليل في المتشابه جـ ٢ ص ٣٠ — ٣٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

المبحث الثاني :

وفيه الكلام عن الطائفة الثانية من أهل النفي والتعطيل :

وهذه الطائفة يشترك فيها الفلاسفة [١] ، والجهمية والمعتزلة [٢] ، ومتأخروا الأشاعرة [٣] الذين يؤولون ما عدا الصفات السبع الثبوتية ، وهؤلاء جميعا يطلق عليهم أهل : التبديل والتأويل ، ويشتركون في النفي والتعطيل ، كل على حسب موقفه من النصوص ثم يفترقون : فالفلاسفة : هم أهل الوهم والتخييل ، والمتكلمون : هم أهل التحريف والتأويل .

فالفلاسفة حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكن على حساب الدين ، فهم يعمدون إلى النصوص فيؤولونها بتأويلات بعيدة متكلفة حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفية ، فيقولون : إنَّ صفات الله التي جاء بها الكتاب والسنة ، ليست الا تعبيرات عن ذات واحدة ، ويقولون : إنَّ العرش هو الفلك التاسع ، والكرسي هو الفلك الثامن ، والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام . . . الى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في الفلسفة فتحملوا لها نصوصا من الدين ، وهذا المنهج الذى يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث هذه الأمور الالهية منهج عقلي ، لا يرجعون فيه الى شيء مما جاء به الرسول (صلعم) ولا يعرفون من العلوم الكلية ، ولا العلوم الالهية الا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام [٤] .

ثم هم يقولون ان النصوص خطابية إقناعية ، وان الأنبياء اخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ، ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وان لهم

---

(١) المقصودون هنا هم الفلاسفة الاسلاميون كابن سينا والفارابي وغيرهما .

(٢) الجهمية والمعتزلة ، يشتركون في نفي الصفات ، ويفترقون في أن الجهمية تنفي الأسماء أيضا والمعتزلة يثبتونها .

(٣) الذين يقولون باثبات الصفات السبع او الثمان هم متأخرو الأشاعرة .

(٤) تفسير سورة الاخلاص ص ٨٤ ، ابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ٣٨

نعيما محسوسا ، وعقابا محسوسا ، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وان كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، اذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن الا بهذه الطريق[١]

يقول ابن سينا :

أما أمر الشرع فينبغي أن يُعْلَمَ فيه قانون واحد وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد من الاقرار بالصانع مُوَحَّدا مُقَدَّسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كمي أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الاشارة إليه انها هناك ممتنع القاؤه الى الجمهور ، ولو ألقي هذا — على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا الى العناد واتفقوا على أن الايمان المدعو اليه ايمان معدوم أصلا . ولهذا يرد التوحيد تشبيها كله ، ثم لم يرد في القرآن من الاشارة الى هذا الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج اليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لا تخصيص ولا تفسير له ، وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لا يقبلونها ، واذا كان الأمر في التوحيد هكذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية .... الى أن يقول : فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون ، مُقَرِّباً ما لا يفهمون الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة ، وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب[٢] .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٨ ، ٩ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣١ وما بعدها ، منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٩ .

(٢) الرسالة الاضحوية لابن سينا ص ٤٤ — ٤٥ تحقيق د . سليمان دنيا ط دار الفكر العربي سنة ١٣٦٨/١٩٤٩م .

الأنظار

ويقول ابن رشد : فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِتَ عنه في الشرع ، أو عُرِّفَ به ... وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله ، ومعنى التأويل هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ... ونحن نقطع أن كل ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (١) .

لكنه - أي ابن رشد - يرى أن التأويل فرض العلماء ، وأن الظاهر فرض الجمهور ولا يصح للعلماء الافصاح بتأويله للجمهور . يقول في ذلك :

ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤوّل ، وان الظاهر منها فرض الجمهور ، وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما العلماء ففرضهم فيه حمله على ظاهره ، وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور (٢) . فهؤلاء كما ترى يقولون : ان الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وان كانت الظواهر في نفس الأمر ، مخالفة للحق .. ويجعلون خاصية النبوة قوة التخييل فهم يعتقدون أن الرسل لم يُفْصِحُوا للخلق بالحقائق ، اذ ليس في قواهم ادراكها ، وانما أبرزوا لهم المقصود في صورة المحسوس ، قالوا : ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وُضِعَتْ له الشرائع والكتب الالهية ، وأما الخاصة فانهم يعلمون أن هذه أمثال مضروبة لأمور عقلية تعجز عن ادراكها عقول الجمهور فتأويلها جناية على الشريعة والحكمة . وانتقدوا المتكلمين في تأويلاتهم (٣) ..

---

(١) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص ١٩-٢٠ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٥ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد .

(٣) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨٠ - ٨١ .

ثم هم متنازعون هل كان يعلم الأمور على ما هي عليه على قولين ؟ منهم من قال كان يعلمها ، لكن أظهر خلافها للمصلحة ، ومنهم من يقول : ما كان يعرفها ، أو ما كان حاذقا في معرفتها ، كما يعلم ذلك حذاق الفلاسفة .. ، فلم يجعلوا مقصوده بالخطاب البيان والهدى كما وصف الله كتابه بذلك[1] ، كما قال : (هُدى للمتقين) وقال : (هذا بيان للناس) ... الخ .

وحجة هؤلاء الفلاسفة وعمدتهم في نفي الصفات هي حجة التركيب ، كما سبق بيان تقرير ذلك والرد عليه .

أما المتكلمون من جميع الطوائف سواء منهم من ينفي الأسماء والصفات كالجهمية أو الصفات كلها دون الأسماء كالمعتزلة ، أو بعضها كالأشاعرة المتأخرين .

فمنهم من كان يوافق أولئك الفلاسفة في قولهم إن الرسول : ما كان يمكنه أن يبوح بالحق في باب التوحيد ، فخاطب الجمهور بما يتخيلون به ، فكان قصدهم التخييل دون التحقيق وبيان الأمر على ما هو عليه ، ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ..[2] قال ابن تيمية : وهذا يقوله طوائف من أعيان الفقهاء المتأخرين المشهورين ، الذين ظنوا أن مذهب النفاة هو الصحيح واحتاجوا أن يعتذروا عما جاء به الرسول (صلعم) في الاثبات ، كما يوجد في كلام غير واحد ... وأبو حامد ، وابن رشد الحفيد وأمثالهما ، يوجد في كلامهم المعنى الأول — أي معنى الفلاسفة — وأبو حامد[3] انما ذم التأويل في آخر عمره ، وصنف الجام العوام عن علم الكلام ، محافظة على هذا الأصل ، لأنه رأى مصلحة الجمهور

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٨ — ١١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ وما بعدها مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣١ ، مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨٠ — ٨١

(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ .

(٣) يعني الغزالي .

لا تقوم إلا بابقاء الظواهر على ما هي عليه وان كان هو يرى ما ذكره في كتبه المضنون بهما أن النفي هو الثابت في نفس الأمر[1]. قلت وقد كان الرازي في بعض أقواله يميل الى قول الفلاسفة فهو يقول : ان أفضل إجابة على سؤال القائل : لم اشتمل القرآن على المتشابهات ؟ هي أن نقول : ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن ادراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي ، فوقع في التعطيل ، فكان الأصلح أنْ يُخَاطَبُوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول : وهو الذى يخاطبون في أول الأمر يكون من المتشابهات، والقسم الثاني ، وهو الذى يكشف لهم آخر الأمر هو المحكمات ...[2]

إذاً فمن المتكلمين من قد قال بقول الفلاسفة في نفي الصفات ، على الأقل في بعض مراحل حياته . أما أكثر المتكلمين : فهم يقولون : ان الرسول لم يقصد بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر ، ولم يقصد افهام العامة خلاف ذلك . لكنه لم يبين لهم تلك المعاني ، ولا دلهم عليها ، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم ، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها ، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم ، واتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه ، فَتَعْظُمُ أجورهم على ذلك وهو اجتهادهم في عقلياتهم وتأويلاتهم ،[3] وهؤلاء كثير ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله[4]. ثم هم أشد الناس اضطرابا ، اذ لم يثبت لهم قدم في الفرق

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٧ ، ٩٨ .
(٢) التفسير الكبير جـ ١ ص ١٨٣ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٢ — ٣٣ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ .

بين ما يتأول ، وما لا يتأول ، ولا ضابط مطرد منعكس ، يجب مراعاته ، وتمتنع مخالفته (١) .

وهؤلاء يقولون : ان اثبات الصفات يوجب أن يكون جسما ، وليس بجسم فلا تثبت له الصفات ، قالوا : لأن المعقول من الصفات أعراض قائمة بجسم لا تعقل صفته الا كذلك ، قالوا : والرؤية لا تُعقَلُ الا مع المعاينة فالمعاينة لا تكون الا اذا كان المرئي بجهة ولا يكون بجهة الا ما كان جسما ، قالوا : ولأنه لو قام به كلام أو غيره للزم أن يكون جسما ، فلا يكون الكلام المضاف اليه الا مخلوقا منفصلا عنه ، كذلك من أثبت صفات المعاني ، أو الثبوتية ، أو الذاتية كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت الصفات الخبرية كاليد والقدم والعينين ، يقول : هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التجسيم والتركيب (٢) . وكلهم يتأول تلك النصوص على ما يزعم أن دليل العقل الذى هو قطعي الدلالة عندهم وبرهانه لا يكذب أصلا — يرجحه ، وان كان بعضهم قد لا يجزم بالتأويل ، بل يقول : يجوز أن يراد كذا وغاية ما معهم احتمال اللفظ . يقول الغزالي في ذلك : وأما الوصية الثالثة فهي : أن يَكُفَّ عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فان الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله (صلعم) بالظن والتخمين خطر . . . الا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ، ويبطل الجميع الا واحدا ، فيتعين الواحد بالبرهان . . . (٣) . والحاصل : أن كل هؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة ، أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق المُشْكِلَ من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا ، فمنكر الصفات الخبرية يقول : نصوصها مشكلة متشابهة بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده بعقله فانها عنده محكمة بينة ، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية نصوص هذه مشكلة ، ومنكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلا دون ما يثبت أسماء الحسنى ، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة ، ومنكر معاد

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ٧٩ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٥٨ ، دقائق التفسير جـ ١ ص ١٢٣ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٢ .

(٣) قانون التأويل للغزالي ص ١١ ط عزت الحسيني القاهره سنة ١٣٥٩/١٩٤٠م .

الأبدان وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا ، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلا ، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد ، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة ، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : ان معاني نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضا ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها ، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص ... (١)

ومن الغريب أن من المتكلمين من يقول : ان طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف ، بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى ، ولكن السلف سكتوا عن تأويلها ، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها ، لمسيس الحاجة الى ذلك ، ويقولون : الفرق ان هؤلاء قد يعينون المراد بالتأويل ، وأولئك لا يعينون ، لجواز أن يراد غيره . (٢) ولذلك يقول بعضهم : ان طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أعلم وأحكم .

قال ابن تيمية : وهذا القول على الاطلاق كذب صريح على السلف ، أمّا في كثير من الصفات فقطعا مثل : ان الله تعالى فوق العرش ، فإنّ مَن تأمل كلام السلف .. المنقول عنهم ... علم بالاضطراد أن القوم كانوا مُصَرِّحِين بأن الله فوق العرش حقيقة وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك ... وانما ينفون التشبيه ، وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ، مع انكارهم على من ينفي الصفات أيضا ، كقول نعيم بن حمّاد الخزاعي شيخ البخاري : "مَن شبّه الله بخلقه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) الحموية الكبرى ضمن النفائس ص ١٦٠ ، تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٥٧ ط الأخيرة الحلبي سنة ١٣٥٨/١٩٥٩م ، وشرح الخريدة البهية لأبي البركات احمد الدردير ص ٧٥ مطبعة الاستقامة والعقيدة الاسلامية والأخلاق للدكتورين عوض الله حجازي ومحمد عبد الستار احمد نصار ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣هـ .

نفســه

فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسولـــه تشبيها "...[1] ولست أجد في وصف هؤلاء النفاة المعطلة أبلغ من وصف الامام احمد لهم في خطبة كتابه الذى صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية ... إذ يقول : الحمد للـه الذى جعل في كل زمان ، فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل الــى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحْيُون بكتاب الله الموتى ، ويُبَصِّرُون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لابليس قد أحيوه ، وكم من ضال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهـم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم .

ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلـين الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عقال الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفـون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يُشَبِّهُون عليهم ، فنعـوذ بالله من فتن المضلين[2] . ويروى نحو هذه الخطبـة عن عمر بن الخطاب[3] فقد وصفهم فـي هذا الكلام بأنهم مع اختلافهم في الكتاب ، فهم كلهم مخالفون له ، وهم مشتركون فـــي مفارقته ، يتكلمون بالكلام المتشابه ، ويخدعون جهال الناس بما يلبّسون عليهم ، حيـــث لبّسوا الحق بالباطل . وكأني بالامام أحمد رحمه الله يشير بذلك إلى ما ابتدعه النفاة من ألفاظ مستهجنة تنفر عنها القلوب وتنبو عنها الأسماع ليتوصّلوا بنفيها إلى نفي ما أثبته الله تعالى ورسوله ، كنفي الجسم حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك أن الله لا يُرى في الآخرة ، وأنه لم يتكلم بالقرآن ولا غيره ، بل خلق كلاما في غيره ، وأنه

---

(١) الحموية الكبرى ضمن النفائس ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للامام أحمد ص ٢٥ ضمن مجموعة عقائد السلف ، شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين ص ٠٤ بتحقيق محمد حامد الفقي .

(٣) أشار الى ذلك ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٩ وقال : ذكر ذلك : محمد بن وضاح في كتاب الحوادث والبدع .

ليس له علم يقوم به ، ولا قدرة ولا حياة ، ولا غير ذلك من الصفات .

يقول ابن تيمية : وأصل ذلك : أنهم أتوا بألفاظ ليست في الكتاب ولا في السنة، وهي ألفاظ مجملة مثل : متحيز ، ومحدود ، وجسم ، ومركب ، ونحو ذلك ، ونفوا مدلولها وجعلوا ذلك مقدمة بينهم مُسَلَّمَة ، ومدلولا عليها بنوع قياس ، وذلك القياس أوقعهم فيه مسلك سلكوه في إثبات حدوث العالم بحدوث الأعراض ، أو إثبات إمكان الجسم بالتركيب من الأجزاء فوجب طرد الدليل بالحدوث والإمكان لكل ما شمله هذا الدليل ، إذ الدليل القطعي لا يقبل الترك لمعارض راجح ، فرأوا ذلك يعكر عليهم من جهة النصوص ، ومن جهة العقل من ناحية أخرى فصاروا أحزابا . . . فما أعلم أحدا من الخارجين عن الكتاب والسنة ، من جميع فرسان الكلام والفلسفة إلاّ ولا بد أن يتناقض ، فيحيل ما أوجبه نظيره، ويوجب ما أحال نظيره ، اذ كلامهم من عند غير الله[1] ، وقد قال الله (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)[2] والملاحظ أنّ أرباب التأويل قد كانوا عونا وسندا للفلاسفة في أنّ ما أخبر الله به عن نفسه وأسمائه وصفاته ،لا حقيقة له تطابق ما أُخبروا به وذلك بفتح باب التأويل ، فقد صرح هؤلاء المتكلمين في ذلك بمعنى ما صرح به الفلاسفة في باب المعاد وحشر الأجساد ،بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفوقية ، ونصوص الصفات الخبرية ، لكن المتكلمين أوجبوا أو سَوَّغُوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المُخَاطَبين . . . والفلاسفة حرموا التأويل ، ورأوه عائدا على الشريعة بالإبطال ، والطائفتان متفقتان على ابطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر .[3]

ويرد على هؤلاء المتكلمين بما يأتي :

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١٢٤ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٣٨ ومابعدها .
(٢) سورة النساء آية : ٨٢ .
(٣) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨١ .

أولا : ان كل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف بـه مراده وعلى الوجه الذى يُعْرَف به مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه وهؤلاء النفاة لم يستفيدوا بتأويلهم الا تعطيل حقائق النصوص ، لأن الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر ، وهم عدلوا به عن حقيقته ، وخرجوا به عن أصله وتلاعبوا بالنصوص ، وأساءوا الظن بها ، وما علموا أن كل تأويل يعود على أصل النص بالابطال فهو باطل ، كيف لا وهم في كثير مما يتأولونه من ألفاظ النصوص يعتمدون فيه على اصطلاحاتهم الحادثة المتأخرة التي تواطئوا هم عليها ، مثل تأولهم (الأفول) بالحركة ، وتأولهم (الأحد) بأنه الذى لا يتميز منه شيء عن شيء البتة ، ثم قالوا لو كان فوق العرش لم يكن أحدا ، فان تأويل الأحد بهـذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ، ولا أهل اللغة ، وانما هو اصطلاح الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ، ومن وافقهم . فلم يُؤْلَف استعمال هذا لمعنى في لغة المُخَاطَب ، وإنْ أُلِفَ في الاصطلاح الحادث ، واستعمال هذا التأويل الاصطلاحي الخاص المخالف للمعنى الذى استخدمه القرآن لا ينبغي أن يجعل أصلا وحكما نفسر به القرآن (١) .

ثانيا : انه مع كمال علم المتكلم ، وفصاحته ، وبيانه ، ونصحه ، يمتنع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، وقد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على اثبات الصفات لله ، وتنوعت دلالتها أنواعا تُوجِب العلم الضرورى بثبوتها ، وارادة المتكلم إعتقاد ما دلت عليه ، والقرآن مملوء من ذكر الصفات، والسنة ناطقة بما نطق به القرآن ، مقررة له ، مصدقة له ، مشتملة على زيادة في الاثبات ، فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم ، وتارة يذكر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٢ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ١ ص ١٥ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٤٣ ، ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣٥ - ٣٦ .

المصدر وهو الوصف الذى اشتُقّت منه تلك الصفة كقوله (أنزله بعلمه) .....
ويصرح في الفوقية بلفظها الخاص ، وبلفظ العلو والاستواء ، وأنه في السماء ،
وأنه ذو المعارج ، وأنه تعرج إليه الملائكة وتنزل من عنده ... ولذلك فإن
آيات الصفات نص في مراده لا يقبل محتملا غيره ، بل هي أظهر أقسام القرآن
ثبوتاً ، وأكثرها ورودا ودلالة ، ولذلك فقد يتنازع الصحابة في بعض الأحكام
ولكنهم لم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها ، بل اتفق الصحابة والتابعون على
اثباتها واقرارها مع فهم معانيها واثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنها أعظم
النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ،
واثباتها من لوازم التوحيد فبينها الله ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس ولا غموض
للراسخين في العلم.(١) وعلى ذلك فإنه يكون من أبين المحال وأوضح الضلال ،
حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المجاز فيه والاستعارة ، وأن
الحق في أقوال هؤلاء النفاة المعطلين ، وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه
النصوص ، إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها وهي : القدح في علم
المتكلم بها ، أو في بيانه ، أو في نصحه.(٢)

ثالثا : إن من أعظم آفات التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر ، أن أهله لا يمكنهم
اقامة الدليل السمعي على معطل أبدا ، اذ من المعلوم أن كل معطل أنكر على
خصمه شيئا من الباطل ، قد شاركه في بعضه ، أو نظيره ، فانه لا يتمكن من
دحض حجته ، لأن خصمه يتسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه . مثاله : أن
يَحْتَج من يتأول الصفات الخبرية ، وآيات الفوقية والعلو على من ينكر ثبوت صفة

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢١ ، اعلام الموقعين جـ ١ ص ٤٩ ، الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٣ .

السمع والبصر والعلم بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها ، فيقول له خصمه هذه مؤولة عندى ، كما أوّلتَ نصوص الاستواء والفوقية والوجه ، واليدين ، والنزول والرحمة ، والرضى ، والغضب ، ونحو ذلك . فما الذى جعلك أولى بالصواب في تأويلك مني ، ؟ فلا يذكر سببا على التأويل الآ أتاه خصمه بسبب من جنسه، أو أقوى منه ، أو دونه ، واذا استدل المتأول على منكرى المعاد وحشر الأجساد بنصوص الوحي الزموهم في النصوص ـ نصوص المعاد ـ نظير ما ادعوه في نصوص الصفات ، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح فاذا تطرق التأويل إليها فهو الى ما دونها أقرب تطرقا .

ومما يُعْلَم به أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد ، وأنَّ إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات ، أنَّ مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد ، وقد أنكروه على الرسول (صلعم) وناظروه عليه ، بخلاف الصفات فإنه لم ينكر شيئا منها أحد من العرب ، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به ، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به (١) ؟!

رابعا : والدليل على أن هذا ليس بمتشابه لا يعلم معناه ، أن نقول : لا ريب أن الله سمّى نفسه في القرآن بأسماء مثل : الرحمن ، والودود ، والعزيز ، والجبار ، والعليم والقدير ونحو ذلك ، ووصف نفسه بصفات ، وأخبر عن نفسه بأفعاله ، فيُقال : لمن إدَّعى في هذا أنه متشابه يجب تأويله ، أنتأول هذا كله على خلاف ظاهره ؟ أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فإنْ تأولت الجميع كان هذا عنادا ظاهرا ، وجحداً لما يُعْلَم بالاضطرار من دين الاسلام ، فانا نفهم من قوله (إن الله بكل شيء عليم) معنى ، ونفهم من قوله (ان الله على كل شيء قدير) معنى ليس هو الأول ، وكل عاقل يفهم هذا ،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٣ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٩١ .

ثم يقال لهذا المعاند : فهل الأسماء دالة على الاله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟
فإن قال لا ، كان معطلا محضا ، وعندئذ يقال له : إمّا أن تقر بأن هذا العَالَم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فعله ، أو تقول إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع فان قلت بالأول فصانعه ، إن قلت : هو جسم فقد وقعت فيما نفيته ، وان قلت : ليس بجسم فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم وهذا لا يعقل في الشاهد . فإذا أثبت فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلا إلاّ جسما ، كان لمنازعك أن يقول : هو حي عليم ليس بجسم ، وان كان لا يعرف حيا عليما إلاّ جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه ، وان قال هذا الملحد المعاند : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غني عن الصانع ، فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم ، حامل للأعراض متحيز في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ، وله أبعاض وأجزاء فكان ما فرّ منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الا نكار إلاّ جحدا لخالق ، وتكذيب رسله ، ومخالفة صريح المعقول .

وان قال : بل الأسماء دالة على الاله المعبود : قيل له : فهمت منها دلالتها على نفس الرب ، ولم تفهم دلالتها على ما فيها من المعاني من الرحمة والعلم ، وكلاهما في الدلالة سواء ؟ ، فلا بد أن يقول نعم : لأن ثبوت الصفات محال في العقل ، لأنه يلزم منه التركيب والحدوث بخلاف الذات ، قيل له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليما قديرا إلاّ جسما . وتقول : إنه ليس بجسم ، فاذا جاز لك أن تثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ، جاز للمثبت أن يثبت موصوفا بهذه الصفات ، ليس بجسم ، وان كان هذا غير معقول له ونخاطبك عندئذ بما نخاطب به الفريق الثاني : وهو من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات دون بعض فيقال له : ما الفرق بين ما أثبته ، وبين ما نفيته ، أو سكت عن اثباته ونفيه ، فان الفرق إمّا أن يكون من جهة السمع ، لأن أحد النصين دال دلالة قطعية ، أو ظاهرة

بخلاف الآخر ، أو من جهة العقل ، بأن أحد المعنيين يجوز ، أو يجب إثباتــــه دون الآخر ، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع .

أما الأول : فان دلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير عليم عظيـم كدلالته على أنه عليم قدير ، ليس بينهما فرق من جهة النص ، وكذلك ذكره لرحمته ومحبتـه وعلوه مثل ذكره لمشيئته وارادته .

وأما الثاني : فيقال : لمن أثبت شيئا ونفى الآخر : لم نفيت مثلا حقيقة رحمتـه ومحبته ، وأعدت ذلك إلى إرادته ؟ فان قال : لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقـة تمتنع على الله ، قيل له : والمعنى المفهوم من الارادة في حقنا هي ميل يمتنـع على الله ، فإن قال ارادته ليست من جنس ارادة خلقه، قيل له : ورحمته ليست من جنس رحمـة خلقه ، وكذلك محبته ، وإن قال : وهو حقيقة قوله : لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمـع ، وانما اثبت العلم والقدرة والارادة بالعقل وكذلك السمع والبصر والكلام على احدى الطريقتين لأن الفعل دل على القدرة ، والإحكام دل على الارادة . قيل له الجواب من ثلاثة أوجه :

أحدهـا : ان الإنعام والإحسان وكشف الضر دل أيضا على الرحمة كدلالـة التخصيص على الارادة ...

ثانيـا : يقال له : هب أن العقل لا يدل على هذا فانه لا ينفيه الآ بمثل ما ، ينفي به الارادة والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه فـي هذه المضايق أعظم ودلالته أتم ، فلأى شيء نفيت مدلوله أو توقفـت وأعدت هذه الصفات كلها إلى الارادة مع أن النصوص تفرق ، فلا يذكـر حجة الآ عورض بمثلها في إثباته الارادة زيادة على الفعل .

ثالثـا : يقال له إذا قال لك الجهمي : الإرادة لا معنى لها الآ عدم الاكراه أو نفس الفعل ، والأمر به وزعم أن اثبات ارادة تقتضي محذورا إن قال بقدمها ، ومحذورا إن قال بحدوثها . كان جوابه أن ما ادعى إحالتـه

من ثبوت الصفات ليس بمحال ، والنص قد دل عليها والعقل أيضا . . .
وهذا بعينه موجود في الرحمة والمحبة ، فان خصومه ينازعونه في دلالة
السمع والعقل عليها من الوجه القطعي . ثم يقال لخصومه : بما أثبتم
أنه عليم قدير ، فما أثبتوه به من سمع وعقل ، فبعينه تثبت الإرادة وما
عارضوا به من الشُّبَهِ عورضوا بمثلها في العليم والقدير ، واذا انتهى
الأمر الى ثبوت المعاني وأنها تستلزم الحدوث ، أو الافتقار والتركيب
كان الجواب ما سبق أن قررناه عند الكلام عن المعتزلة والفلاسفة .
وخلاصته : أن ما ادعوه من أنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام
الحوادث بذاته سبحانه ، فان هذا اللازم ليس بباطل بل يجوز قيام
الحوادث بذاته ، أما لفظ التركيب ففيه إجمال فان أريد به ما ركبه
غيره ، أو ما كان متفرقا فاجتمع ، أو ما يقبل التفريق ، والله تعالى منزه
عن هذه المعاني باتفاق . وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها .
فاذا سميتم هذا تركيبا كان ذلك اصطلاحا لكم ليس هو المفهوم من لفظ
المركب ، فقولكم : لكان مركبا إنْ أردتم به أحد تلك المعاني فاللازم
باطل ، لأن الكلام إنما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذى يمتنع
وجوده بدونها ، وان أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم
إن ذلك ممتنع . وقولكم المركب مفتقر إلى غيره . قيل أمّا المركب بالتفسير
الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه ، وهذا ممتنع على الله تعالى ، وأما
الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذى سميتموه أنتم مركبا فليس في
اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقرا إلى مباين له . فان قلتم هي غيره ،
وهو لا يوجد الآ بها وهذا افتقار اليها . قيل : ان أردتم بقولكم
هي غيره أنها مباينة له فذلك باطل ، وان أردتم أنها ليست إياه قيل لكم

وإذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأي محذور في هذا على أنا لا نقول إن الصفة تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ، ولكنها تكون قديمة بقدم موصوفها فإن الصفة لازمة للموصوف وتابعة له ، تكون قديمة بقدمه ، وباقية ببقائه ، ونحن إذا ذكرنا الله دخل في مسمى اسمه صفاته لأنه لا يعقل ذاتا مجردة عن الصفات ، إذ وجود مثل هذه الذات ممتنع في الأعيان ...

فان قال : من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة ، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض ، كاليد ، والوجه ، والعين والقدم - هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم . قيل له : وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي ، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي ، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضا ،أو تسميتها أعراضا لا يمنع ثبوتها ، قيل له : وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وأبعاضا أو تسميتها تركيبا وأبعاضا لا يمنع ثبوتها . فان قيل هذه لا يعقل منها الا الأجزاء قيل له : وتلك لا يعقل منها الا الأعراض ، فان قال العرض ما لا يبقى وصفات الرب باقية قيل والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة ، وذلك في حق الله محال ، فما رقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله مطلقا ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه فإن قال : ذلك تجسيم والتجسيم منتف عن الله ، قيل : وهذا تجسيم والتجسيم منتف . فان قال : أنا أعقل صفة ليست عرضا بغير متحيز ، وان لم يكن له في الشاهد نظير ، قيل له : فأعقل صفة هي لنا بعض ، لغير متحيز وان لم يكن له في الشاهد نظير ، فإنْ نُفي عَقْل هذا نُفي عقل ذاك وان كان بينهما نوع فرق لكنه فرق غير مؤثر في موضع النزاع .(١)

فبان بذلك أنه ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الأسماء والصفات أو بعضها ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه عن شيء من النقائص . ~~وبهذا نكتفي~~

وبهذا نكتفي وبالله التوفيق .

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٢٠ وما بعدها ، ص ٤٣٢ - ٤٣٩ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢٧ - ١٣٠ ، دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٦ - ١٢٤ ، الاكليل جـ ٢ ص ٢٣ - ٣٠ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٢ - ٢٧ ، محاسن التأويل للقاسمي جـ ٣ ص ٧٦٨ - ٧٧٧ .

فيكون الصواب ما عليه أئمة الهدى ، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، لا يتجاوز القرآن والحديث ، ويتبع في ذلك سبل السلف الماضين ، أهل العلم والايمان ، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا تُرَدُّ بالشبهات ، فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يُعْرَضُ عنها فيكون من باب الذين اذا ذُكِّروا بآيات ربهم لم يَخِرُّوا عليها صُمًّا وعميانا ، ولا يُتْرك تدبر الكتاب فيكون من باب الذين لا يعلمون الكتاب الآ أماني والله أعلم .

(الباب الثاني)

الاستواء : معناه في اللغة وفي القرآن والسنة ، وعند السلف وفي عرف المتكلمين

بين يدي الباب :

في الباب الأول بينت أن الناس قد اختلفوا في صفات الله تبارك وتعالى ، بعد القرون الثلاثة الفاضلة التي وصفها الرسول (صلعم) بأنها خير القرون ، والمراد بهم في وصفه (صلعم) هذا : الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، وبعد أن مضت تلك القرون بصفائها ونقائها انقسم الناس في الكلام عن الصفات الى فرق مختلفة ، منهم من بقي على مثل ما كان عليه السلف الصالح من الاثبات مع التنزيه ، لا يمثلون ولا يشبهون ولا يكيفون ولا يعطلون ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، بل يحترمون النصوص ، ويجرونها على ظاهرها اللائق بعظمة الله وجلاله ، وينزهونه عن صفات المخلوقين ، بمعنى أنهم يفهمون من تلك النصوص معانيها اللائقة بذاته سبحانه ، لكن لا يتعرضون للبحث عن كيفية وحقيقة اتصافه بتلك الصفات . كما قال الامام مالك وغيره : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة ، أى السؤال عن كيفية الاستواء ، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة ، وتفرق غيرهم فمنهم من نفى أسماء الله وصفاته كالفلاسفة والقرامطة ، وغلاة الجهمية ، ومنهم من أثبت الأسماء دون الصفات كالمعتزلة ، ومنهم من أثبت بعض الصفات دون بعض كمتأخرى الأشاعرة ومنهم من غالى في الاثبات حتى وصف الله بما يوصف به المخلوقين ، وتحدث عن كيفية الذات وتكلم عن صفاتها مثل : الشيعة الأولى كهشام بن الحكم ، وهشام الجواليقي ، وشيطان الطاق وغيرهم من غلاة الشيعة الذين ادعى بعضهم الألوهية،وأنه عرج به الى السماء ، وأن الاله مسح على رأسه .... الخ .

ومنهم من قال : ان الله جسم اما بمعنى الجسم المعروف ، أو بمعنى القائم

بالذات كالكرامية ، والمقاتلية والهشامية وغيرهم . وقد ذكر العلماء أن جماع الأمر في أقوال الناس في باب آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام ، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة .

قولان لمن يجريها على ظاهرها .

قولان لمن يثبت كونها صفة ، ولكن هي على خلاف ظاهرها .

قولان لمن يسكتون ، أولا يجزمون بأنها صفة .

أما القولان الأولان فقسمان :

فأحدهما : من يجريها على ظاهرها ، ويعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين ، ويجعل ذلك ظاهرها ، وهؤلاء هم المشبهة ، ومن قولهم يتفرع عدة آراء ، ومذهبهم باطل أنكره السلف واليهم يتوجه الرد بالحق .

الثاني : من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله ، وينفي عنها شبه صفة المخلوقين ، لأن ذات الله لا تشبه الذوات ، فصفاته لا تشبه الصفات ، فان كل موصوف تناسب صفاته ذاته ، وتلائم حقيقته ، وهذا هو المذهب الذى يقول به السلف وعليه يدل كلامهم ، وهو أمر واضح دلت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة عن النبي (صلعم) .

وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها ، فلهم تحايلات على مدلول الألفاظ ، مؤداها : أن تلك الآيات والأحاديث ليس لها في الباطن مدلول ، هو صفة لله تعالى ، وأن الله لا صفة له ثبوتية بل صفاته : امّا سلبية ، وامّا اضافية ، وامّا مركبة منهما ، أو يثبتون بعض الصفات ، وهي الصفات السبعة ، أو الثمانية ، أو الخمس عشرة ، أو يثبتون الأحوال دون الصفات ، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث ، على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين فهؤلاء قسمان : قسم يتأولونها ، ويعينون المراد مثل قولهم : استوى بمعنى استولى ، أو بمعنى علو المكانة ، والقدر ، أو بمعنى ظهور نوره للعرش ، أو بمعنى

انتهاء الخلق اليه ...[1] الخ .

وقسم يقولون : الله أعلم بمراده بها ، لكنا نعلم أنه لم يرد اثبات صفة خارجة عما علمناه .

وأما القسمان الواقفان : فمنهم من يقول : يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله ، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ، ونحو ذلك . قال ابن تيمية : وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم .[2]

وقوم يمسكون عن هذا كله ، ولا يزيدون على تلاوة القرآن ، وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن الخوض في شيء من ذلك ، بل يجب الايمان به لأنه من المتشابه الذى لا يدرك معناه .[3] قيل وهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها .[4]

وهذا التقسيم ينسحب على صفة الاستواء والعلو والفوقية ،بل ان هذه الصفات كانت من أظهر ما وقع فيه النزاع بين أهل السنة وخصومهم من المعطلة ، وكان الخلاف فيها حادا وعميقا ، حتى لقد أفردت بمؤلفات خاصة من الجانبين ، جانب أهل الاثبات ، وجانب أهل التعطيل ، وأهل السنة يثبتون على الوجه اللائق بجلال الله وعظمته كما تقدم. ويقولون : ان الله استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، كما جاءت بذلك النصوص من القرآن والسنة كقوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش)[5] وغيرها من الآيات الدالة على ذلك كثير . وكحديث : قتادة

---

(١) الأقوال الثلاثة الأولى للمتكلمين من الجهمية والمعتزلة ومتأخرى الأشاعرة ، أما القول الرابع فهو لابن حزم ، انظر ذلك في الفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٥ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ١١٣ - ١١٧ وفتح البارى لابن حجر جـ ١٣ ص ٤٠٨ ، .. الجوائز والصلات من جمع الأسامي والصفات لأبي الخير السيد نور الحسن خان بن محمد صديق حسن خان ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٧ .

(٥) سورة الأعراف آية ٥٤ .

ابن النعمان أنه سمع النبي (صلعم) يقول : " لما فرغ الله من خلقه ، استوى على عرشه" (١) فقد كان الاستواء في اليوم السابع ، وهو يوم الجمعة كما ورد بذلك الخبر" (٢) ، ويقول :أهل السنة ان الاستواء صفة فعل ، بمعنى أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات الله سبحانه فالاستواء فعل فعله الله سبحانه استوى به على العرش بعد أن خلق السموات والأرض .

وقد اتخذ أهل السنة طريقا وسطا بين المؤولة المعطلة ، وبين المشبهة المجسمة فاتبعوا طريقة القرآن والسنة ، اثباتا ونفيا ، فهم يثبتون لله جميع ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ، من الصفات مع التنزيه عن المشابهة والمماثلة عملا بآيات التنزيه من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله تعالى (هل تعلم له سميا) وقوله سبحانه (قل هو الله أحد ، الله الصمد ،لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) وأثبتوا ما اثبتوا من الصفات ، عملا بالنصوص الواردة في اثبات الصفات له تعالى من الكتاب والسنة . وبذلك وُفِّقوا للعمل بجميع النصوص الواردة في الصفات نفيا واثباتا ، دون اخلال بواحد منهما ، فأصابوا الحق والسداد ، خلافا لطائفتي المشبهة والمؤولة - حيث أخذت كل طائفة منهما جانبا من النصوص ، دون الآخر . فالمشبهة أهملوا آيات التنزيه ، ووجهوا همتهم الى آيات الاثبات فقط ، فأوقعتهم ذلك في التشبيه والتجسيم ، والمؤولة اتجهوا الى آيات التنزيه ، ولم يعطوا الآيات حقها من الاثبات ، فعطلوا .

ولذلك يقول الشاطبي : ان الفِرَق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليهم المآخذ ، فضلت ، وما ضلت الا وهي غير معتبرة القول فيما ضلت فيه (٣) .

---

(١) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ٥٢ ، قال الذهبي رواته ثقاة ، رواه ابو بكر الخلال في كتاب السنة .

(٢) كما في الحديث الذى أورده الشافعي في مسنده وسنشير اليه عند سياق أدلة الدليل الأول من الأدلة النقلية التي استدل بها السلف على اثبات الاستواء .

(٣) الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ٩٥ .

ابن النعمان أنه سمع النبي (صلعم) يقول : " لما فرغ الله من خلقه ، استوى على عرشه "(١). وقد كان الاستواء في اليوم السابع ، وهو يوم الجمعة كما ورد بذلك الخبر(٢) . ويقول :أهل السنة ان الاستواء صفة فعل ، بمعنى أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات الله سبحانه فالاستواء فعل فعله الله سبحانه استوى به على العرش بعد أن خلق السموات والأرض .

وقد اتخذ أهل السنة طريقا وسطا بين المؤولة المعطلة ، وبين المشبهة المجسمة فاتبعوا طريقة القرآن والسنة ، اثباتا ونفيا ، فهم يثبتون لله جميع ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ، من الصفات مع التنزيه عن المشابهة والمماثلة عملا بآيات التنزيه من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله تعالى (هل تعلم له سميا) وقوله سبحانه (قل هو الله أحد ، الله الصمد ،لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) وأثبتوا ما اثبتوا من الصفات ، عملا بالنصوص الواردة في اثبات الصفات له تعالى من الكتاب والسنة . وبذلك وُفِّقُوا للعمل بجميع النصوص الواردة في الصفات نفيا واثباتا ، دون اخلال بواحد منهما ، فأصابوا الحق والسداد ، خلافا لطائفتي المشبهة والمؤولة - حيث أخذت كل طائفة منهما جانبا من النصوص ، دون الآخر . فالمشبهة أهملوا آيات التنزيه ، ووجهوا همتهم الى آيات الاثبات فقط ، فأوقعهم ذلك في التشبيه والتجسيم ، والمؤولة اتجهوا الى آيات التنزيه ، ولم يعطوا الآيات حقها من الاثبات ، فعطلوا .

ولذلك يقول الشاطبي : ان الفِرَق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليهم المآخذ ، فضلت ، وما ضلت الا وهي غير معتبرة القول فيما ضلت فيه(٣) .

---

(١) العلو للعلي الغفار للذهبي ص٥٢ ، قال الذهبي رواته ثقاة ، رواه ابو بكر الخلال في كتاب السنة .

(٢) كما في الحديث الذى أورده الشافعي في مسنده وسنشير اليه عند سياق أدلة الدليل الأول من الأدلة النقلية التي استدل بها السلف على اثبات الاستواء .

(٣) الموافقات للشاطبي جـ٣ ص٩٥ .

ومن أجل مخالفة الكلابية والأشعرية لأهل السنة والجماعة . في هذا الأصـــل وقولهم : ان الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الله سبحانه ، وان الاستواء فعل فعلـــه الرب في العرش بمعنى أنه أحدث في العرش قربا ، فصار مستويا عليه ، من غير أن يقوم به بنفسه فعل اختياري ، فلا يتصف بها ، لكن يخبر عنه بها بمعنى أنه يجعل الفعل أمرا حادثا في غيره ، فلا فرق عندهما بين الأفعال المتعدية ، والأفعال اللازمة . من أجـل ذلك أفردتهم بمبحث خاص ، على أنه يجب أن يلاحظ : أن أدلتهم هم وأتباعهم المثبتين هي نفس الأدلة التي يستدل بها أهل السنة والجماعة ـ النقلية ، والعقلية ، لا فرق في ذلك وأحب أن أشير الى أن بين ابن كلاب ، والأشعري فرقا خلاصته :

أن العلو والمباينة عند ابن كلاب من الصفات العقلية المعلومة بالعقل والسمع ، أما الاستواء فهو من الصفات السمعية المعلومة بالخبر ، وبذلك فلا فرق بين ابن كلاب وبين أهل السنة إلا في قوله : ان الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات البارى سبحانه.(١)

أما الأشعري وأصحابه المثبتين : فيقولون كونه في السماء صفة خبرية كالمجـــيء والاتيان ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم.(٢)

على أنه سيكون لي وقفة عند الكلام عن الأشعري لمحاولة التأكد من صحة استمراره في القول بأن الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الله حتى آخر حياته ، وهل لاقى ربه علـــى ذلـــــك ؟ .

أما الفريق الثالث من المثبتين ، وهم المشبهة والمجسمة ، فهم وان اثبتـــوا الاستواء والعلو والفوقية لكنهم يتكلمون في حقيقة وكيفية الذات والصفات ، فوصفوا الله بمـــا لا يليق ، ولم ينزهوه سبحانه التنزيه اللائق بجلاله وعظمته سبحانه ، حتى لم يفرقوا بـــين الخالق والمخلوق فيما يثبت فجعلوا استواءه من جنس استواء المخلوق على المخلوق ، بـــل

---

(١) مجموعة التفسير لابن تيمية ص ٣٠٣ - ٣١٩ ، مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٤٥.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٣ - ٣١٩ .

بالغوا حتى جعلوه كالانسان وغيره من مخلوقاته في الصورة والأعضاء ، وهؤلاء هم الرافضة القدامى ، وغلاة الشيعة ، أما الكرامية فقد أطلقوا لفظ الجسم على الله ، اما على معنى الجسم المعهود ، أو على معنى القائم بذاته أو على معنى الموجود ، وأطلقوا عليه اسم الجوهر ، وهذه ألفاظ مبتدعة وان أرادوا بها معنى صحيحا ، كما أن الكرامية يقولون : ان الأفعال تقوم به تعالى ، ولكنهم قالوا : ان ما يقوم به من الحوادث لا يزول عنه لأنه لو زال لكان مشبها للحوادث .

ومما يتقدم يتضح أن المثبتين هم :

١ - السلف : أهل السنة والجماعة .

٢ - الكلابية والأشعرى وقدماء أصحابه .

٣ - قدماء الرافضة كالهشاميين ، وغلاة الشيعة .

٤ - الكرامية أصحاب ابن كرام .

٥ - وطائفة خامسة جمعت بين نصوص العلو والفوقية ، ونصوص القرب والمعية فقالت ان الله فوق العرش كما أنه في كل مكان .

وسوف أتكلم عن كل طائفة وأبين قولها ، وما اعتمدت عليه من الأدلة العقلية والنقلية ، وهل لأقوال المشبهة جذور تاريخية استقت منها قولها وأبين أقرب هذه الطوائف الى الحق ، مستمدا منه العون والتوفيق .

أما طوائف التعطيل فهم :

١ - الجهمية الأولى : القائلين بأن الله حال في كل مكان ، ونفوا أن يكون على عرشه فوق مخلوقاته .

٢ - الجهمية الثانية : وهم النافون أن يكون الله تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم . أى لا مباين ولا محايث لخلقه . وهذا هو قول المعتزلة ومن تبعهم من الرافضة المتأخرين وكذلك هو قول : متأخرى الأشاعرة وقول الماتريدية .

٣ — الفلاسفة الاسلاميين .

٤ — أصحاب وحدة الوجود من أهل الوحدة والاتحاد الذين جعلوا الوجود شيئا واحدا ولم يفرقوا بين وجود الله ووجود خلقه .

٥ — الواقفة والمفوضة ، وقد بينا قولهم عند كلامهم على التأويل ، وبينا هناك أن آيات الصفات ليست من المتشابه الذى لا يعلم معناه ، فلا نعيد الكلام معهم ، ونكتفي بما ذكرناه هناك .

ولما كانت الحجج التى يستند اليها : الفلاسفة والمعتزلة ومتأخروا الأشاعرة واحدة ، فسوف أجمعهم في فصل خاص ، أبين فيه أقوالهم وحججهم التي بنوا عليها قولهم في النفي ، ومنشأ هذه الآراء وأصولها التي أخذت منها ، ثم نرد عليها بما يمن الله به ، ونبين زيفها وبطلانها .

كذلك فانه لما كانت أقوال الجهمية الأولى هي كالأصل والأساس الذى بنى عليه أصحاب وحدة الوجود من أهل الحلول والاتحاد كلامهم . فسوف أخص هاتين الطائفتين بفصل خاص أبين فيه أقوالهم وحججهم ، ومنشأ هذه الآراء وأصولها التي أخذت منها ، ثم أبين بطلانها بما يمن الله به سبحانه وتعالى (١) .

وقبل أن أتكلم عن أدلة المثبتين من السلف وغيرهم أجد لزاما عليّ أن أتكلم عن الاستواء ومعانيه في اللغة وفي عرف السلف الذين نزل القرآن بلغتهم ، ثم أتبع ذلك ببيان معانيه في اصطلاحات المتأخرين مع بيان بطلان وزيف هذه المعاني التي اصطلح عليها المتكلمون ، وأنه لا يلزم أن يفسر الاستواء بهذه الاصطلاحات المستحدثة التي لم تكن معروفة في اللسان العربي فأقول : ان كلامنا في هذا الباب سيتركز على الاستواء ومعانيه في اللغة وفي القرآن والسنة ، وعند السلف وفي عرف المتكلمين : أى أن كلامنا في هذا الباب سيضم عدة بحوث .

يلاحظ أني قد تكلمت عن أصحاب وحدة الوجود والاتحاد في فصل خاص هو الفصل الثالث من الباب الرابع .

(المبحث الأول)

(الاستواء في اللغـــة)

أصل فعل الاستواء (سوى) على وزن (فَعَلَ) والمصدر منه (سواء) ثـم زيدت عليه (الهمزة والتاء) فصار (استوى) على وزن (افتعل) والمصدر منه (استواء) وهو في حالتي كونه مجردا ومزيدا فعل لازم ، وانما يتعدى بالحرف .وسواء الشيء مثلـه ، أنشد اللحيانـي :

ترى القوم أسواء اذا جلسوا معا ....[1]

وسواء الشيء نفسه . قال الأعشى :

وما عدلت عن أهلها بسوائكا ..[2] يريد بك نفسك .

وسواء تطلب اثنين تقول : سواء زيد وعمرو في معنى ذو سواء زيد وعمرو ، لأن سواء مصدر فلا يجوز أن يرفع ما بعدها الا على الحذف .[3]

واستوى : قد يسند اليه فاعلان فأكثر ، فيكون بمعنى المساواة والمعادلـــة والمماثلة ، نحو : استوى زيد وعمرو ، أى تساويا ، ومنه قوله تعالى (لا يستوون عند الله)[4] واستوى اعتدل ، ويقال لاعتدال الشيء في ذاته نحو قوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك)[5] ، وقوله (لتستووا على ظهوره)[6] ، واستوى : تم وكمل ، تقول : استوى الرجل ، أى : تم شبابه . ومنه قوله تعالى (ولمّا بلغ أشدّه واستوى)[7] ،أى بلغ أشـده ،

---

(١) لسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه الجزء والصفحة ، وتهذيب اللغة للأزهرى ج ١٣ ص ١٢٧ .

(٣) المصدر نفسه الجزء ص ١٣٥ ، وتهذيب اللغة للأزهرى ج ١٣ ص١٢٧ ، وتـاج العروس للزبيدى ج ١٠ ص ١٨٧ .

(٤) سورة التوبة آية ١٩ .

(٥) سورة المؤمنون آية ٢٨ .

(٦) سورةالزخرف آية ١٣ .

(٧) سورة القصص آية ١٤ .

وتم شبابه ، قيل وهو من بلغ الأربعين عاما ، وهو غاية الاستواء[1] وفي الصحاح : استوى الرجل : انتهى شبابه[2] ، وفي التهذيب عن أبي الهيثم قال : المستوى : التام ، في كلام العرب ، الذي قد بلغ الغاية في شبابه ، وتمام خلقه وعقله . قال : ولا يقال في شيء من الأشياء استوى بنفسه ، حتى يضم اليه غيره ، الا في معنى بلوغ الرجل الغاية ، فيقال : استوى ...[3]

واستوى العود من اعوجاج : استقام .

قال الفراء : والاستواء في لغة العرب على جهتين :

أحدهما : أن يستوى الرجل وينتهي شبابه وقوته .

ثانيهما : أن يستوى من اعوجاج .

فهذان وجهان[4] ، ووجه ثالث سنذكره فيما بعد .

والمستوى من الجبل ذروته ، ومن النهار متسعه ، وسواء الشيء وسطه ، ومن الاستواء المطابقة[5] ، واذا تتبعنا معنى الاستواء في اللغة وجدنا أن الأصل فيه : أنه بمعنى الارتفاع والعلو على الشيء[6] والاعتدال ، وقد بينت فيما تقدم أن الفعل (استوى) سواء كان مجردا أو مزيدا . فهو فعل لازم ، لا يتعدى الا بالحرف ، وعلى ذلك فالاستواء مطلق ، ومقيد ، فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف ، والمقيد ما عُدّى بحرف ، أو ما وصل معناه بحرف . وعلى ذلك فقد تعددت معاني الاستواء . فاذا قيل : استوى : ولم يوصل معناه بحرف كان معناه الانتهاء والتمام والكمال ، على نحو ما تقدم من الأمثلة وأقوال اللغويين .

---

(١) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ١٣ ص ١٢٥ .
(٢) تاج اللغة وصحاح العربية لاسماعيل بن حماد الجوهرى جـ ٦ ص ٢٣٨٥ .
(٣) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ١٣ ص ١٢٩ ، ولسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ١٣٦ ، وتاج العروس جـ ١٠ ص ١٩٠ .
(٤) معاني القرآن للفراء جـ ١ ص ٢٥ .
(٥) المخصص لابن سيده السفر الثاني عشر جـ ١٢ ط ١ سنة ١٣١٩هـ/ص ١٦٠–١٦٢
(٦) الأسنى في أسماء الله الحسنى وصفاته العلى للقرطبي لوحة رقم ١٠٥ .

وان قُيّد معناه ، وعُدّى بحرف فهو على ثلاثة أضرب :

١ — المعدّى بإلى كقوله (ثم استوى إلى السماء) واستوى فلان الى السطح ، كان هذا بمعنى عمد ، أو قصد ، أو أقبل الى السماء في علو وارتفاع[1] ، وهذا معنى الوجه الثالث الذى ذكره الفراء حين قال بعد أن ذكر الوجهين اللذين ذكرتهما عنه ، ووجه ثالث كأن تقول : كان فلان مقبلا على فلان ، ثم استوى عليّ والىّ يشاتمني ، على معنى أقبل الىّ وعليّ ، قال : وهذا معنى قوله تعالى : (ثم استوى الى السماء) والله أعلم ، وقال ابن عباس رحمه الله : (ثم استوى الى السماء) صَعِدَ . قال الفراء وهذا كقولك للرجل : كان قائما فاستوى قاعدا وكان قاعدا فاستوى قائما ، وكل في كلام العرب جائز .[3]

وقد ذكر النضر بن شميل : . . قال حدثني الخليل بن أحمد ، قال : أتيت أبا ربيعة الاعرابي ، وكان من أعلم من رأيت ، فاذا هو على سطح ، فسلمنا فرد السلام ، وقال لنا : استووا، فبقينا متحيرين ، ولم ندر ما قال : فقال لنا أعرابي الى جنبه : أمركم أن ترتفعوا . قال الخليل : هو من قول الله عز وجل (ثم استوى الى السماء وهي دخان)[4] فصعدنا اليه .[5]

٢ — الاستواء المعدّى بعلى نحو قوله (لتستووا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى)[6] وقوله (فاستوى على سوقه)[7] وهذا نص في العلو والارتفاع والاعتدال

---

(١) تهذيب اللغة جـ ١٣ ص ١٢٥ ، الصحاح جـ٦ ص ٢٣٨٥ ، لسان العرب جـ ١٩ ص ١٤٠ ، القاموس المحيط جـ ٤ ص ٣٤٥ ، معجم متن اللغة جـ ١١ ص ٢٥٧ ، مختصر الصواعق لابن القيم جـ ١ ص ١٨ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٩ .

(٣) معاني القرآن للفراء جـ١ ص ٢٥ وقد ضعف ابن تيمية رحمه الله استوى بمعنى أقبل أو ~~كل~~ .عمد

(٤) سورة فصلت آية ١١ .

(٥) التهذيب لابن القيم بهامش مختصر سنن ابى داود للمنذرى ، ومعالم السنن — للخطابي جـ ٧ ص ١٠٤ تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية طبع سنة ١٣٦٩ / ١٩٥٠ ، والعلو للذهبي .

(٦) سورة هود آية ٤٤ . (٧) سورة الفتح آية ٢٩ .

ولا يحتمل الاستواء في هذا التركيب غير هذا المعنى [١] .

٣ - الاستواء المقرون بواو المعية ، التي تُعَدِّى الفعل الى المفعول معه ، المسمى المفعول معه ، نحو استوى الماء والخشبة ، أى مع الخشبة ، والواو هنا بمعنى (مع) [٢] . هذه هي معاني الاستواء المعروفة في لغة العرب . قال ابن تيمية : ومن قال الاستواء له معان متعددة ، فقد أجمل كلامه ، فانهم يقولون استوى فقط ، ولا يصلونه بحرف ، وهذا له معنى ، واستوى على كذا ، وله معنى ، واستوى الى كذا ، وله معنى ، واستوى مع كذا ، وله معنى ، فتتنوع معانيه بحسب صلاته ، فأما استوى على كذا ، فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة الا بمعنى واحد ، هو العلو والارتفاع فقط [٣] .

قلت ومعاني الاستواء التي ذكرناها هي التي نجدها في معاجم اللغة المتقدمة كتهذيب اللغة للأزهرى ، لا نجدها تذكر من المعاني التي يذكرها المتكلمون شيئا ، وان وجدنا ذلك في المعاجم المتأخرة ، وقد أجمع أهل اللغة ممن يعتد بقولهم ، على أن الاستواء المعدّى بحرف الاستعلاء (على) نص في العلو والارتفاع .

قال أبو عبيدة والأخفش : استوى : أى : علا يقال استويت فوق الدابة ، وعلى الجبل وفوق البيت ، أى علوت عليه وفوقه [٤] ، وقال أبو عبيدة في قوله (الرحمن على العرش استوى) [٥] ورفع الرحمن في مكانين أحدهما على القطع من الأول المجرور ، والابتداء ، وعلى أعمال الفعل ، مجازه (استوى الرحمن على العرش) [٦]

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٨ ، جـ٢ ص ١٢٧ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية في مجموع الفتاوى له جـ ١٧ ص ٣٧٤ .

(٢) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ١٣ ص ١٢٥ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٧٤ - ٣٧٦ .

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي المتوفى سنة ٢١٠هـ تحقيق د . محمد فؤاد سزكين جـ ٢ ص ١٥ . وتهذيب اللغة للأزهرى جـ ١٣ ص ١٢٥ ، ... ولسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ١٤١ .

(٥) سورة طه آية ٥ .

(٦) مجاز القرآن جـ ٢ ص ١٥ .

وقال عند قوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) مجازه : اذا علوت على السفينة قال : وقال آخرون : حتى اذا كنت أنت ومن معك في الفلك ، لأن في وعلى واحد كقوله (ولأصلبنكم في جذوع النخل) أى على جذوع النخل .(١)

وقال ثعلب : استوى على العرش : علاه واستوى وجهه : اتصل ، واستوى القمر : امتلأ ، واستوى زيد وعمرو : تشابها في فعلهما ، وان لم تتشابه شخوصهما ، هـذا الذى نعرفه من كلام العرب .(٢)

وشواهد الاستواء والعلو والفوقية في كلام العرب واشعارهم كثيرة ، سوف نأتـي على ذكر الكثير منها عند سياق أدلة السلف على اثبات العلو لله تعالى ومنها قول الشاعر :

فأوردتهم ماء بفيفاء قفـرة ... وقد حلـق النجم اليماني فاسـتوى(٣)

أى علا وارتفع ، ومنها قول أمية بن أبي الصلت :

فسبحان من لا يقدر الخلق قدره ... ومن هو فوق العرش فرد موحـد

مليك على عرش السماء مهيمـن ... لعزتـه تعنـو الوجـوه وتسـجد(٤)

---

(١) مجاز القرآن لأبي عبيدة جـ ١ ص ١٥٧ .
(٢) العلو للذهبي ص ١٥٥ ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ .
(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ١ ص ٢٥٣ ، جـ ٧ ص ٢٢٠ ، والأسنى فـي شرح أسماء الله الحسنى له لوحة رقم ١٠٥ . والتهذيب لابن القيم جـ ٧ ص ١٠٤
(٤) التهذيب لابن القيم جـ ٧ ص ١٠٥

المبحث الثاني :

ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من ذكر استواء الله على العرش وتفسير السلف لمعناه

جاء في القرآن أن الله استوى الى السماء ، وعلى العرش في عدة مواضع ،

فقد جاء وصف الله بأنه استوى الى السماء في موضعين :

الأول : في سورة البقرة في قوله تعالى: (هو الذى خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) (١) .

الثاني : في سورة فصلت : وهو قوله تعالى: (ثم استوى الى السماء وهي دخان) (٢) .

وجاء في القرآن وصفه تعالى بأنه استوى على العرش في سبع آيات من القرآن

١ - في سورة الأعراف قوله تعالى (إِنَّ رَبَّكم اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّموَاتِ والأَرضَ في ستة أيام ، ثم استوى على العرش يُغْشِي اللَّيلَ النهارَ يطلبه حثيثاً . .) الآية (٣) .

٢ - في سورة يونس قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السمواتِ والأرضَ في ستة أيام ثم استوى على العرش ، يُدَبِّرُ الأَمْرَ ما من شفيع الا من بعد اذنه . .) الآية (٤)

٣ - في سورة الرعد قوله تعالى (اللَّهُ الذى رَفَعَ السَّمواتِ بغير عمدٍ ترونها ثم استوى على العرش) (٥) .

٤ - في سورة طه قوله تعالى (تنزيلا ممن خلق الأرضَ والسمواتِ العلى ، الرحمن على العرش استوى) (٦) .

٥ - في سورة الفرقان قوله تعالى (الذى خلق السمواتِ والأرضَ وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش فاسألْ به خبيرا) (٧) .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٩ .
(٢) سورة فصلت آية ١١ .
(٣) سورة الأعراف آية ٥٤ .
(٤) سورة يونس آية ٣ .
(٥) سورة الرعد آية ٢ .
(٦) سورة طه آية ٥٤ .
(٧) سورة الفرقان آية ٥٩ .

٦ - في سورة السجدة قوله تعالى (اللَّهُ الذى خَلَقَ السمواتِ والأرضَ وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من شفيع أفلا تتذكرون) (١).

٧ - في سورة الحديد قوله تعالى (هو الذى خلق السمواتِ والأرضَ في ستة أيام ثم استوى على العرش . . .) الآية (٢).

وجاء في الحديث عن الرسول (صلعم) وصف الله بأنه استوى على العرش ففي حديث أبي رزين العقيلي أنه قال : قلت يا رسول الله : أين كان ربُّنا قبل أنْ يَخْلُقَ السمواتِ والأرضَ ، قال كان في عماء ، ما فوقه هواء ، وما تحته هواء ، ثم خلق العرش ثم استوى عليه تبارك وتعالى (٣)

وقد دلت الآيات والأحاديث أن الاستواء كان بعد خلق السموات والأرض وما بينهما ، في اليوم السابع ، وهو يوم الجمعة كما دل على ذلك الحديث الذى في مسند الشافعي من حديث المرآة التي نزل بها جبريل عليه السلام على نبينا محمد (صلعم) وان فيها ، وكتةً ، فقال النبي (صلعم) لجبريل ما هذه ؟ قال : هذه الجمعة ، فضّلت بها أنت وأمتك . . . . الى أن قال : وهو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش ، وفيه خلق آدم ، وفيه تقوم الساعة (٤) ، والشاهد فيه : قوله : وهو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش ، وهو موافق لما في القرآن من أن استواءه تعالى كان بعد خلق السموات والأرض . وقد ثبت فيما صح عن الرسول (صلعم) أن الله ابتدأ الخلق يوم الأحد وفرغ منه يوم الجمعة (٥) حيث خلق آدم وهو آخر المخلوقات في آخر ساعة بعد العصر ، ثم استوى بعد

---

(١) سورة السجدة آية ٤ . (٢) سورة الحديد آية ٤ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي باب بدء الخلق ص ٣٧٦ ، وباب ما جاء في قوله (الرحمن على العرش استوى) ص ٤٠٧ .

(٤) بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن للشافعي محمد بن ادريس جمع وترتيب احمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي جـ ١ ص ١٤٨ ، حديث رقم ٤٢٢ من المسند باب فضل يوم الجمعة ، طبع دار الأنوار للطباعة والنشر بمصر ط (سنة ١٣٦٩/١٩٥٠م .

(٥) أى أتم خلق السموات والأرض وما فيهما وما بينهما ، لا أنه كان مشغولا بهما وفرغ منهما لأن الله تعالى لا يشغله شيء عن شيء وانما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٧ .

المنن

ذلك على العرش ، فيكون الاستواء قد وقع يوم الجمعة بعد الفراغ من خلق الخلق ، أما الاستواء إلى السماء فهو سابق على الاستواء على العرش كما بين ذلك ابن جرير في تفسيره حيث قال : وان قال قائل : أخبرونا عن استواء الله جل ثناؤه إلى السماء ، كان قبل خلق السماء أم بعده ؟ قيل بعده ، وقبل أن يسويهن سبع سموات ، كما قال جل ثناؤه (ثم استوى الى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ...) الآية . والاستواء بعد أن خلقها دخانا وقبل أن يسويها سبع سموات . وقيل : انما قال : استوى الى السماء ولا سماء ، كقول الرجل لآخر ، اعمل هذا الثوب ، وانما معه غزل ....(١)

وفي حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وناس من أصحاب النبي (صلعم) في قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات) قال : ان الله تبارك وتعالى كان عرشه على الماء ، ولم يخلق شيئا قبل الماء فلما أراد أن يخلق الخلق ، أخرج من الماء دخانا ، فارتفع فوق الماء ، فسما عليه ، فسماه سماء ، ثم أيبس الماء فجعله أرضا واحدة ، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين في الأحد والاثنين .... وخلق الجبال فيها وأقوات أهلها وشجرها ، وما ينبغي لها في يومين في الثلاثاء والأربعاء .... ثم استوى الى السماء وهي دخان ، وكان ذلك الدخان من تنفس الماء ، حين تنفس ، فجعلها سماء واحدة ، ثم فتقها فجعلها سبع سموات في يومين في الخميس والجمعة ، وانما سمي يوم الجمعة لأنه جمع فيه خلق السموات والأرض .... فلما فرغ من خلق ما أحب استوى على العرش ، فذلك حين يقول : (خلق السموات والأرض في ستة أيام)(٢) وهذه الرواية تعارض ما جاء في حديث ابن عباس عند البخارى ، وستأتي قريبا ، ونبين وجه التعارض بينهما ونرجح الأقوى بدليله .

وقال مجاهد : بدء الخلق : العرش والماء والهواء ، وخلقت الأرضون من الماء

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١ ص ١٩٢ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي باب بدء الخلق ص ٣٧٩ — ٣٨٠ .

وقال : بدأ الخلق يوم الأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس ، وجمع الخلق يوم الجمعة ، وتهودت اليهود يوم السبت ، ويوم من الستة كألف سنة مما تعدون[1] ثم استوى على العرش .

ومن حديث ابن عباس أن رجلا[2] سأله قائلا إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ ، فقد وقع ذلك في صدري ، فقال ابن عباس : أتكذيب ؟ فقال الرجل : ما هو بتكذيب ، ولكن اختلاف قال ابن عباس فهلم ما وقع في نفسك . فقال له الرجل ... ومما قاله له : مما وقع في نفسه أنه تعالى قال : (أأنتم أشدُّ خلقا أمِ السماءُ بناها ، رفع سَمْكَهَا فسواها ، وأغطش لَيلَهَا وأخرج ضُحاها ، والأرضَ بعد ذلك دحاها)[3] . فذكر في هذه الآية خلق السماء قبل خلق الأرض ، ثم قال في الآية الأخرى (أإنكم لتكفرون بالذى خلق الأرضَ في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، ثم استوى الى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين) فذكر في هذه الآيات خلق الأرض قبل خلق السماء . فقال ابن عباس رضي الله عنهما : امّا قوله (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها ...) الآية . فانه خلق الأرض في يومين قبل خلق السماء ثم استوى الى السماء فسواهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض ودحوها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما وشق فيها الأنهار ، وجعل فيها السبل في يومين آخرين ، فذلك قوله (والأرض بعد ذلك دحاها) وقوله (أإنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض في يومين ...) الى آخر الآية . فَجُعِلَت الأرضُ وما فيها من شيء في أربعة أيام

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي باب بدء الخلق ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، تفسير الطبري جـ ٨ ص ٢٠٥ ، وعنده زيادة قوله (ثم استوى على العرش) .

(٢) السائل هو : نافع بن الأزرق الذى كان رأس الأزارقة من الخوارج فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٨ ص ٥٥٧ .

(٣) سورة النازعات آية ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

وخُلِقَت السموات في يومين .(١)

قال ابن حجر : وهذا الذى جمع به ابن عباس بين الآيتين هو المعتمد(٢) . قلت وهو الصحيح ، أما ما جاء في حديث ابن مسعود ففيه انقطاع وسنده ضعيف بضعف رواة . فتعين المصير الى ما ذكره حبر الأمة رضي الله عنه . وبهذا يتبين أن الاستواء الى السماء كان قبل الاستواء على العرش ، فذاك كان قبل تمام الخلق وهذا كان بعد تمام الخلق ، وقد دلت على ذلك الآيات كما هو واضح من سياقها .

أمّا معنى الاستواء المذكور في الآيات والأحاديث وتفسيره ، فاننا اذا تتبعنا الآيات وتأملنا سياقها في هذه المواضع كلها ، خاصة الآيات التي ذكر فيها استواء الرحمن جلّ جلاله ، لوجدنا أن الفعل فيها قد عدّى بـ (على) التي هي نص في الدلالة على أصل معنى الاستواء وهو العلو والارتفاع كما بين ذلك صاحب اللسان حيث قال : (على) حرف جر ومعناه استعلاء الشيء على الشيء ، تقول : هذا على ظهر الجبل ، وعلى رأسه .... وعلى صفة ، وللعرب فيها لغتان : كنت على السطح ، وكنت أعلى السطح(٣) . وعلى ذلك فقد أريد بالاستواء فيها حقيقة معناه الذى هو علوه سبحانه على عرشه ، الذى هو أعلى المخلوقات ونهايتها ..

وقد فسر السلف الاستواء ، المذكور في الآيات بما يدل على أنه أريد به حقيقة معناه فقد أخرج البخارى في صحيحه عن أبي العالية ، وابن جرير في تفسيره عن الربيع ابن أنس أنهما قالا : معنى قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) ارتفع الى السماء(٤) . قال ابن حجر : وقال ابو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه(٥) ، ونقله محي السنة البغوى في

---

(١) فتح البارى شرح صحيح البخارى لابن حجر تفسير سورة فصلت جـ ٨ ص ٥٥٥ وما بعدها ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٨٠ — ٣٨٢ .

(٢) فتح البارى جـ ٨ ص ٥٥٨ .

(٣) لسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ٣٢٠ ، ٣٢٢ .

(٤) تفسير الطبرى جـ ١ ص ١٩١ ، وفتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٣ .

(٥) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ .

تفسيره عن ابن عباس ، وأكثر مفسرى السلف[١] .

وقال اسحاق بن رهوايه : حدثنا بشر بن عمر قال سمعت غير واحد من المفسرين يقول : (الرحمن على العرش استوى) ، أى ارتفع[٢] ، قال ابن تيمية : وكذلك قال الخليل ابن أحمد[٣] . وأخرج البخارى في كتاب التوحيد من صحيحه عن مجاهد أنه قال : استوى علا على العرش[٤] .

قلت وبهذا قال : أبو عبيدة ، والأخفش ، وثعلب ، وغيرهم من اللغويين[٥] ، وقد اختار ابن بطال هذا القول حيث قال : وأمّا تفسير استوى : علا فهو صحيح وهو المذهب الحق ، وقول أهل السنة لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلي ....[٦] . أما الامام احمد فقد جمع بين القولين فقال : ان الاستواء هو العلو والارتفاع[٧] .

قال ابن جرير الطبرى في تفسيره بعد أن سرد بعض معاني الاستواء ، وأولى المعاني بقول الله جلّ ثناؤه (ثم استوى الى السماء فسوّاهن) علا عليهن ، وارتفع ، فدبرهن بقدرته وخَلَقَهُنّ سبع سموات ، وقال عند قوله تعالى (ثم استوى على العرش) يعني علا عليه ، وقال عند قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) الرحمن على عرشه ارتفع وعلا ، وهكذا عنده في جميع الآيات التي ورد فيها ذكر استواء الله على العرش ، لا يختلف قوله ، ويخطئ من يقول بخلاف ذلك[٨] .

---

(١) تفسير البغوى بهامش تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل جـ ٢ ص ٤٤ وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ٢ ص ٢١ وفتح البارى جـ١٣ ص ٤٠٦ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٠ .

(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢١ .

(٤) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢٠ ، وفتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٣ .

(٥) مجاز القرآن لابي عبيدة جـ٢ ص ١٥ ، تهذيب اللغة جـ ١٣ ص ١٢٥ ، لسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ١٤١ ، العلو للذهبي ص ١٥٥ .

(٦) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ .

(٧) اعتقاد الامام احمد بن حنبل لأبي الفضل التميمي ملحق بطبقات الحنابلة جـ٢ ص ٢٩٦

(٨) تفسير الطبرى جـ١ ص ١٩٢ ، جـ٨ ص ٢٠٥ ، جـ١١ ص ٨٣ ، جـ١٣ ص ٩٣ ، جـ١٦ ص ١٣٨ ، جـ١٩ ص ٢٨ ، جـ٢١ ص ٩٠ ، جـ ٢٤ ص ٩٥ .

وقال أبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، تلميذ الأشعري في كتاب " مشكل الآيات " له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) اعلم أن الله في السماء فوق كل شيء مستو على عرشه ، بمعنى أنه عال عليه ومعنى الاستواء الاعتلاء ، كما تقول العرب : استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح ، بمعنى علوته ، واستوت الشمس على رأسي ، واستوى الطائر على قمة رأسي ، بمعنى علا في الجو فوُجِدَ فوق رأسي ، فالقديم جل جلاله : عال على عرشه ، يدلك على انه في السماء عال على عرشه قوله تعالى (أأمنتم من في السماء . . .) [1] . وروى غير واحد عن ابن عباس أنه قال : في قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) صَعِدَ [2] .

قال الفراء : وهذا كقولك للرجل كان قائما فاستوى قاعدا ، وكان قاعدا فاستوى قائما ، وكل في كلام العرب جائز [3] . ونقل البغوي عن أبي عبيد مثل هذا [4] .

قال ابن تيمية : والتفاسير المأثورة عن النبي (صلعم) والصحابة والتابعين . . فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ، مالا يكاد يحصى ، وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها ذكر آثار النبي (صلعم) والصحابة والتابعين [5] .

وقال الخلال : أخبرنا المروزي قال : قال اسحاق بن ابراهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى (الرحمن على العرش استوى) اجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء . . . [6] . قلت وقد نقل الاجماع على ذلك كثير من العلماء منهم القرطبي حيث

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، والعلو للذهبي ص ١٦٨ ، والتهذيب لابن القيم جـ ٧ ص ١٠٢ .
(٢) معاني القرآن للفراء جـ ١ ص ٢٥ ، تهذيب اللغة للأزهري جـ ١٣ ص ١٢٥ ، . . لسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ١٤٠ - ١٤١ ، تفسير القرطبي جـ ١ ص ٢٥٤ تفسير الخازن جـ ٢ ص ٤٤ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ وما بعدها .
(٣) معاني القرآن للفراء جـ ١ ص ٢٥ .
(٤) تفسير البغوي بهامش تفسير الخازن جـ ٢ ص ٢٣٧ .
(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٢١ - ٢٢ .
(٦) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤ - ٣٥ .

يقول : ولم ينكر أحد من السلف الصالح أن الله استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وانما جهلوا كيفية الاستواء ، فانه لا تعلم حقيقته .....)[1]
والأمر كما قال ، فقد كانوا يقولون بأن الله استوى على عرشه كما أخبر ، لكن لا يتعرضون للكيفية ، لأن ذلك مما استأثر الله بعلمه ، كما سنبين قريبا ان شاء الله .

وهذه المعاني الثلاثة (ارتفع ، وعلا ، وصعد) مترادفة على معنى واحد ، وهي المعاني المعلومة من اللغة عند الاطلاق .

وهناك معنى رابع نقله البغوى في تفسيره عن مقاتل والكلبي والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس أنهم قالوا : في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) استقر على العرش[2] . قلت وقد أخرج هذه الرواية عن ابن عباس مرعي بن يوسف الكرمي في كتابه : أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ، والسيوطي في الاتقان ، وقالا : روى مقاتل والكلبي عن ابن عباس ان استوى بمعنى استقر .[3] وهذه الرواية التي ذكرها البيهقي عن ابن عباس أخرجها من طريق محمد بن مروان - وهو السدى الصغير[4] - عن الكلبي ، عن أبي صالح باذام مولى أم هانئ ، وعقب عليه البيهقي بقوله : وفيه ركاكة ، ومثله لا يليق بقول ابن عباس رضي الله عنهما ، قال : وأبو صالح هذا والكلبي ومحمد بن مروان ، كلهم متروك عند أهل العلم بالحديث ،لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها وظهور الكذب منهم في رواياتهم[5] . ثم روى البيهقي بسنده الى الكلبي قال : قال لي أبو صالح : كل ما حدثتك كذب[6] ، وروى البيهقي أيضا من طريق أخرى عن الكلبي ،قال : قال لي

---

(١) تفسير القرطبي جـ ٧ ص ٢١٩ ، والأسنى في تفسير الأسماء الحسنى له لوحة رقم ١٠٥ وما بعدها .
(٢) تفسير البغوى بهامش تفسير الخازن جـ ٢ ص ٢٣٧ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٣ .
(٣) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٦ ، وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص١٦٩
(٤) انظر أقوال العلماء فيه في تهذيب التهذيب جـ ٩ ص ٤٣٦ .
(٥) الاسماء والصفات ص ٤١٣ - ٤١٤ .
(٦) المصدر نفسه ص ٤١٤ ، وانظر تهذيب التهذيب جـ ١ ص ٤١٧ .

أبو صالح : انظر كل شيء رويت عني عن ابن عباس رضي الله عنهما فلا تروه[1].

والكلبي تكلم فيه غير واحد من علماء الحديث ، فقد تركه يحي بن سعيد ، وعبد الرحمن بن مهدى وقال عنه ابن معين : ليس بشيء ، ومحمد بن مروان الكوفي قال عنه البخارى محمد بن اسماعيل : سكتوا عنه لا يكتب حديثه البتة[2].

قال البيهقي : وكيف يجوز أن تكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عباس ، ثم لا يرويها ولا يعرفها أحد من أصحابه الثقات الاثبات ، مع شدة الحاجة الى معرفتها ».[3]

وقال الحافظ بن حجر في الفتح: الكلبي متروك[4]. وقال عن أبي صالح : ضعيف مدلس[5].

قلت : وللاستواء بمعنى الاستقرار ، أصل في اللغة ، فان الاستواء : علو وارتفاع على الشيء ، مع الاستقرار والتمكن فيه ، فالاستواء يتضمن شيئين علوه على ما استوى عليه ، واعتداله كذلك ، فلا يسمون المائل على الشيء مستويا عليه[6]. ولذلك فقد نظم ابن القيم هذه المعاني الأربعة في نونيته فقال :

فلهم عبارات عليها أربع	قد حصلت للفارس الطعان
وهي استقر وقد علا وكذلك	ارتفع الذى ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذى هو رابع	وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره	أدرى من الجهمي بالقرآن[7]

---

(١) الاسماء والصفات ص ٤١٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٤١٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٤١٤ - ٤١٥ .
(٤) فتح البارى جـ ١٣ ص ٣٥٩ ، وانظر أقوال العلماء في ذم الكلبي في تهذيب التهذيب جـ ٩ ص ١٧٨ .
(٥) تقريب التهذيب جـ ١ ص ٩٣ ، وانظر أقوال العلماء فيه في تهذيب التهذيب جـ١ ص ٤١٦ .
(٦) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية جـ١٧ ص ٣٧٤ وما بعدها من مجموع الفتاوى .
(٧) النونية لابن القيم بشرح احمد بن عيسى جـ ١ ص ٤٤٠ .

أما ثبوت هذا القول عن ابن عباس بهذا السند فلا يمكن الجزم به ، لأن هـذا السند كما بان لنا مما لا يعتد به . وظني أن من قال: ان استوى بمعنى استقر في حق الله من السلف انما أراد الاستقرار في علو ، والله سبحانه غني عن العرش وعن كل شيء ، بل هو سبحانه يحمل العرش وحملته بقدرته ، واذا كنا نعلم أن معنى الاستواء هو العلو والارتفاع والاعتدال ، لكنا لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب ، التي يكون بها مستويا على العرش من غير افتقار منه الى العرش بل مع حاجة العرش ، وكل شيء محتاج اليه من كل وجه (١) .

فجملة ما عليه السلف أنهم يؤمنون بخبر الله تعالى ، بأنه استوى على عرشه ، فيثبتون له ما أثبته لنفسه ، ويؤمنون ويصدقون الرب جلّ جلاله في خبره باستوائه على عرشه ، ويمرونه على ظاهره ويكلون علم كيفية ذلك الى الله ، مع الاعتقاد بأنه تقدس اسمه لا مثل له ، ولكن الايمان بما ثبت من نعوته ، كالايمان بذاته المقدسة عن الأشباه والنظائر ، من غير أن تتعقل الماهية فكذلك القول في صفاته ، نؤمن بها ونعقل وجودها ، ونعلمها في الجملة من غير أن نتعقلها ، أو نشبهها أو نكيفها ، لأنه سبحانه في ذاته وصفاته لا يشبهه شيء من مخلوقاته ، ولا يمثل بشيء من مبتدعاته ، بل صفاته لائقة بجلاله وعظمته ، لا تتخيل كيفيتها الظنون ، ولا تراها في الدنيا العيون ، بل نؤمن بحقائقها وثبوتها ، واتصاف الرب بها ، وننفي عنها تأويل المتأولين ، وتعطيل الجاحدين ، وتمثيل المشبهين تبارك الله أحسن الخالقين ، لأن النصوص في كتاب الله وسنة رسوله (صلعم) ناطقة منبئة بحقائق هذه الصفات وكون الرب سبحانه وتعالى وصَفَ لنا نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها ، فوقوفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إيّاها ، فما وصف لنا نفسه بها الآ لنثبت ما وصف به نفسه لنا ، ولا نقف في ذلك ، وكذلك التشبيه والتمثيل حماقة وجهالة فمن وفقه الله تعالى للاثبات بلا تحريف ولا تكييف ولا وقوف فقد وقع على الأمر المطلوب

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ضمن فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٧٩ .

منه ، ومن تأول الاستواء بالاستيلاء أو غيره من المعاني مما في معناه فما فَهِم من صفات الرب تعالى ، إلَّا ما يليق بالمخلوقين ، وما أدرك الفرق بين الخالق والمخلوق ، فاستواؤه سبحانه على عرشه معلوم غير مكيف ، وكل صفاته سبحانه معلومة من حيث الجملة والثبوت غير معقولة من حيث التكييف والتحديد ، فيكون المؤمن بها مبصرا من وجه ، أعمى من وجه ، مبصرا من حيث الاثبات والوجود ، أعمى من حيث التكييف والتحديد ، وبهذا يحصل الجمع بين الاثبات لِمَا وَصَفَ الله تعالى به نفسه ، وبين نفي التحريف والتشبيه والوقوف ، وذلك هو مراد الرب تعالى منا في ابراز صفاته لنا ، لنعرفه بها ، ونؤمن بحقائقها وننفي التشبيه ولا نعطلها بالتحريف والتأويل ...(١). فنحن نعلم المعنى الذى دل عليه الخطاب فنعلم معنى الاستواء ، ولا نعلم كيفيته ، كما لا نعلم كيفية ذاته سبحانه . وعبارات السلف تدل امَّا نصا أو ظاهرا على اثبات ما جاء به القرآن من أن الله استوى على عرشه حقيقة كما أخبر على الوجه الذى يليق بجلاله ، لا كما يتوهمه الجاهلون من استواء المخلوق على المخلوق وحاجته الى ما استوى عليه ، وانما جَهِلوا كيفية الاستواء ، فانه مما لا نعلم حقيقته .

واليك الآن بعض أقوال السلف :

روى الامام أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق قرة بن خالد عن الحسن عن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قالت : الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول ، والاقرار به ايمان ، والجحود به كفر .(٢)

وفي لفظ آخر قالت : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ،

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٠١ ، عقيدة السلف للصابوني ص ١٧ — ١٨ ، رسالة في اثبات الاستواء والفوقية ، لأبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد امام الحرمين ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ص ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٢ .

(٢) شرح السنن للالكائي لوحه رقم ٩٢ ، ورواه الصابوني في عقيدة السلف واصحاب الحديث ص ١٨ وابن حجر في فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ ، ومرعي الكرمي في كتاب أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٧٤ ، ٧٥ ، ١٦٥ .

والسؤال عنه بدعة ، والبحث عنه كفر . (١)

وروى البيهقي بسنده واللالكائي عن ربيعة بن عبد الرحمن أنه سُئِلَ عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، وعلى الله الرسالة ، وعلى رسوله البلاغ ، وعلينا التسليم . (٢)

وأخرج البيهقي أيضا بسنده عن مالك بن أنس أنه سئل عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال : الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، ولا يقال كيف ، وكيف عنه مرفوع ، وما أنت الا صاحب بدعة ، أخرجوه ، فأُخْرِجَ الرجل . (٣)

ومن طريق أخرى أنه قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك الا مبتدعا . (٤)

وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : ان الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته . (٥)

وأخرج ايضا من طريق الطيالسي قال : كان سفيان الثوري ، وشعبة ، وحماد بن زيد ، وحماد بن سلمة وشريك ، وأبو عوانه ، لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون ، يروون الحديث ، لا يقولون كيف واذا سئلوا أجابوا بالأثر ، قال أبو داود وهو قولنا ، قال

---

(١) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٧٥ ، ١٦٥ ، وقال بعد أن أورد الرواية عنها باللفظين وهذا له حكم المرفوع لأن مثله لا يقال من قبيل الرأى ، اما ابن تيمية فقد أشار اليه في شرح حديث النزول ص ٣٢ حيث قال : بعد أن ساق ما روى عن مالك بن أنس وشيخه ربيعة ، وروى هذا الجواب عن أم سلمة موقوفا ومرفوعا ، ولكن سنده مما لا يعتمد عليه ، ولم يبين علته .

(٢) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ — ٤٠٩ ، شرح السنن للألكائي لوحة رقم ٩٢ ، شرح حديث النزول ص ٣٢ ، قال ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ ، أقاويل الثقات للكرمي ص ١٦٦ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٧ .

(٤) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٧ ، شرح حديث النزول ص ٣٢ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٦٦ .

(٥) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ .

البيهقي ، وعلى هذا مضى أكابرنا . وكان عبد الله بن المبارك يقول : نعرف ربنا فوق سبع سموات ، على العرش استوى ، بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية انه ههنا . ويشير الى الأرض .(١)

وكان السلف رحمهم الله كالزهرى ومالك والأوزاعي ، وسفيان الثورى والليث بن سعد وابن المبارك وأحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه يقولون : في هذه الآية وأمثالها ، أمروها كما جاءت(٢) ، من غير تكييف ، ولا تشبيه ، ولا تعطيل ، والظاهر المتبادر الى أذهان المشبهين منفي عن الله فان الله لا يشبهه شيء من خلقه ، (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) بل الأمر كما قال الأئمة منهم نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخارى قال : من شبه الله بخلقه كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ،(٣) وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه ، فاذا ورد القرآن ، وصحيح السنة بوصف ، وجب اثباته لله على ما يستحقه ولا يعدل به عن حقيقة الوصف ، اذ ذاته سبحانه قابلة للاتصاف بالصفات اللائقة بها فنصف الله بما وصف به نفسه ولا نزيد ، فان ظاهر الأمر في صفاته تعالى ، أن تكون ملحقة بذاته فاذا امتنعت ذاته المقدسة من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه معنى يؤدى الى كيفية ، فكذلك القول في ما أضافه الى نفسه من صفاته .(٤)

هذا حقيقة قول السلف ــ أهل السنة والجماعة ــ رحمهم الله لا يؤولون ولا يعطلون ، ولا يمثلون ولا يكيفون بل يثبتون لله ما أثبته سبحانه لنفسه وأثبته له رسوله (صلعم) اثبات وجود لا اثبات تمثيل وتكييف .

---

(١) الأسماء والصفات ص ٤٤٧ .

(٢) شرح السنة للالكائي لوحة رقم ٩٢ ، الأسماء والصفات ص ٤٥٣ ، الاعتقاد له ص ٤٤ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٨ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٨ ، فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ .

(٤) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٨ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٨١ فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ .

المبحث الثالث :

دعوى الخلف أن مذهب السلف هو التفويض ، وحمل النصوص على غير ظاهرها والرد على هذه الدعوى

انه مع وضوح مذهب السلف في الاثبات ، واعتقادهم ثبوت الصفات لله تعالى على مقتضى ما جاءت به النصوص . فان كثيرا من علماء الكلام يدعي أن مذهب السلف هو التفويض كما تقدم ،وأنه لا سبيل الى معرفة معاني آيات الصفات لأحد من الخلق ، لأن علم ذلك إلى الله وحده . ويعتبرون اثبات الصفات لله على مقتضى ظواهر النصوص تشبيها وتجسيما ، ويسمون أئمة السنة والحديث الذين يثبتون الصفات لله تعالى حسب مقتضى نصوص الكتاب والسنة ، مشبهة ومجسمة ، ويدعون أن القول باثبات الصفات على هذا المقتضى - مقتضى النصوص - هو قول المتأخرين من علماء السنة والحديث ، والا فسلف الأمة على التفويض ، وهذا مفهومهم لمذهب السلف .

يقول الشهرستاني : ومن السلف من توقف في التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ومثله قوله (وجاء ربك) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها . . . ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لا بد من اجرائها على ظواهرها فوقعوا في التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف . . . (١)

ويقول ابن خلدون : ووردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه ، وقضوا - أي السلف - بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها . ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول السلف : أمروها كما جاءت ، أي آمنوا بأنها من عند الله ، ولا

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٢ - ٩٣ .

تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف ....(١). ويقول أيضـــا : ان جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون ، والمتأخرون من الحنابلة ارتكبوا الخطأ في مجمل هذه الصفات ، فحملوها صفات ثابتـــة لله تعالى مجهولة الكيفية ، فيقولون : في قولـه (استوى على العرش) أثبت له استواء بحسب مدلول اللفظ ، فرارا من تعطيله ، ولا نقول بكيفية فرارا من القول بالتشبيه ، الذى تنفيه آيات السلوب من مثل قوله (ليس كمثله شيء) ... ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم باثبات الاستواء ، والاستواء عند أهل اللغة انما موضوعه الاستقرار ، والتمكن ، وهو جسماني ، وأمّا التعطيل الـــذى يشنّعون بالزامه ، وهو تعطيل اللفظ فلا محظور فيه ، وانما المحظور تعطيل الاله.(٢)

ويقول السيوطي : جمهور أهل السنة ، منهم السلف ، وأهل الحديث علـــى الايمان بها ، وتفويض معناها المراد منها الى الله تعالى ، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتهـــا.(٣)

ويقول الزرقاني : مذهب السلف : ويسمى مذهب المفوضة .. وهو تفويض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها المستحيلة(٤) ، وادعى أن السلف والخلف قد اتفقوا على صرف نصوص متشابه الصفات عن ظواهرها المستحيلـــة ، واعتقاد أنّ هذه الظواهر غير مرادة لله قطعا ، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته ...(٥).

واذا نظرنا الى هذه النقولات وجدناها مبنية على أمور ثلاثة :

١ — اعتقادهم أن مذهب السلف ليس اثباتا ، بل هم مفوضون في معاني آيات الصفات

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ .
(٢) مقدمة ابن خلدون مع التقرير عليها ص ٤٣٤ — ٤٣٥ .
(٣) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٦ مطبعة حجازى بالقاهره .
(٤) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٧ .
(٥) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٦ .

اما كلها أو بعضها ـ كالصفات الخبرية ـ عند الجميع ، فلا يفسرون ، بل ولا يَعْرِفُون معاني هذه النصوص كغيرها من المتشابهات ، وقد تقدم الرد على هذه الشبهة بما يغني عن اعادته هنا .

٢ ـ ان من أثبت هذه الصفات ، وهم المتأخرون من المحدثين والحنابلة ، قد خالفوا مذهب السلف ووقعوا في التشبيه . وهذه دعوى باطلة ، فان مذهب السلف كما سبق أن بينا ، وسنبين هو اثبات الصفات التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وليس ذلك مذهبا خاصا لبعض المحدثين والحنابلة فانهم لم يزيدوا شيئا على ما قاله السلف ، فانهم أثبتوا لله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله من الصفات ، مع نفي التشبيه ، واعتقاد ان علم الكيفية هو مما استأثر الله بعلمه وهذا هو نفس مذهب السلف .

٣ ـ ادعاؤهم أَنَّ ظواهر النصوص من الكتاب والسنة ، تدل على التشبيه والتجسيم ، ولذلك فظواهرها غير مرادة عند السلف والخلف على حد سواء ، بيد أن السلف أمسكوا عن تأويلها وهؤلاء المتكلمون النفاة ، بيّنوا معانيها المحتملة ، وقد سبق لي أن بينت كذب هذه الدعوى وأن مذهب السلف ، غير متفق مع مذهب الخلف من المتكلمين النفاة ، بل ان مذهب السلف هو اثبات جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة ، لله سبحانه . وان النصوص تُمَرّ كما جاءت ، دالة على المعاني المرادة منها ، لا تحرف ولا يلحد فيها ، لأن قولهم : أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه ، فانها جاءت ألفاظ دالة على معاني . فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال : أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة وحينئذ فلا تكون قد أُمِرت كما جاءت ، ولا يقال : حينئذ بلا كيف ، إذّ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول . لأن من قال بنفي حقيقتها لا يحتاج بعد

ذلك لنفي كيفيتها ، فما لم توجد له حقيقة ، كيف توجد له كيفية ؟[١] . فالسلف يقرون بأن الله فوق عرشه ، ولا ينكرون معنى الاستواء ، ولا يرون هذا من المتشابه الذى لا يُعْلم معناه ، وقد مر معنا أقوال السلف في تفسير الاستواء ، وبيان معناه وأنَّهم يفهمون أصل المعنى ، لا فهم الكنه والكيفية[٢] . وتلك المعاني التي صرح بها السلف ، هي ما أراده الأئمة مالك بن أنس وغيره حين قالوا : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، فهم لا يريدون أنه معلوم الورود في القرآن ، فان هذا أمر معروف لا يحتاج الى تبيينة ، وانما يقصدون أنه معلوم المعنى ، وإنْ كان مجهول الحقيقة والكيفية ، فبان أن مقصودهم بالنفي هو نفي معرفة الكنه والكيفية ، لا نفي أصل معنى الاستواء ، فان ذلك معلوم للسلف ، وفي أصل اللغة . يقول ابن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز الآ أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ،[٣] ويدل على ابطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظواهرها ولم يتعرضوا لتأويلها وصرفها عن ظاهرها ، ولو كان التأويل سائغا لكانوا اليه أسبق ، لما فيه من ازالة التشبيه ، ورفع الشبهة[٤] ، وقد عبر السلفيون أنفسهم عن عقيدتهم فيما صح عنهم بعبارات لا لبس فيها ولا شبهة بأنهم كانوا يعتقدون مقتضى ظواهر النصوص مما يليق بجلال الله وعظمته .

يقول الخطابي : ردا على سؤال ورد عليه ، عن آيات الصفات . فأمّا ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة ، فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفي الكيفية والتشبيه عنها ، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك الى ضرب من التشبيه والتكييف ، وانما القصد في سلوك

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤١ - ٤٢ ، الاكليل في المتشابه والتأويل ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢٣ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) الاكليل جـ ٢ ص ٣٤ ، مختصر الصواعق جـ ١ ص ٢١ .

(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٨٧ .

(٤) المصدر نفسه جـ ٥ ص ٩٠ .

الطريقة المستقيمة بين الأمرين ، ودين الله تعالى بين الغالي والجافي فيه والمقصر عنه ، والأصل في هذا : أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما أن اثبات الباري سبحانه ، انما هو اثبات وجود لا اثبات كيفيه ، فكذلك اثبات الصفات إنما هو إثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف ....(١)

قال ابن تيمية : وهذا الكلام الذى ذكره الخطابي قد نقل نحوا منه من العلماء من لا يحصى عددهم ...(٢)

وقال ابن القيم : وقد صرح الناس قديما وحديثا بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ، ويعني به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله على ظاهره ، وقال صاحب المحصل في الباب التاسع من أحكام اللغات : المسألة الثانية : لا يجوز أنّ يتكلم الله بشيء ويعني به خلاف ظاهره، والخلاف فيه مع المرجئة ، قال : ولنا : أن اللفظ بالنسبة الى غير ظاهره مهمل والتكلم به غير جائز على الله تعالى ، ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى لأنه ما من خبر الآ ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره وذلك ينفي الوثوق . ثم احتج على ذلك بأنه عبث ، وهو على الله محال ، قال ابن القيم : وهذا الذى قاله : هو الحق ، وهو ما اتفق عليه العقلاء ...(٣)

ونحو من هذا قول ابن حزم : قول الله يجب حمله على ظاهره ، ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر ، أو اجماع ..(٤)

ويفهم من كل ما تقدم أن الظاهر ليس معنى باطلا حتى يقال : ان مذهب السلف

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٨ .
(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٩ .
(٣) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٧٣ ، ١٤٦ .
(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ص ١٢٢ .

اعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فالظاهر بالنسبة إليه تعالى لا يُفْضِي إلى تمثيل أو تشبيه ، لأننا انما نثبت ذلك لله سبحانه اثبات وجود ، لا اثبات تكييف ، لأن معرفة الكيفية مبنية على معرفة الذات المتصفة بتلك الصفات وذات البارى سبحانه مما لا اطلاع لأحد من الخلق عليها ، والله سبحانه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وليس معنى استوائه على العرش حاجته إليه ، بل هو غني عن العرش وعن كل ما سواه ، لا يفتقر الى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على العرش يحمل العرش وحملة العرش بقدرته ولا يُمثّل استواء الله باستواء المخلوقين ،. وقوله (الرحمن على العرش استوى) يشتمل على أمور :

أحدهـا : ما نطق اللفظ به ، وهو الاستواء على العرش .

والثاني : ما هو من مقتضى اللفظ ، وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو .

والثالث : ما ثبت بطريق المقتضى أيضا ، وهو جواز السؤال عنه بأين ، وهذا سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص . فأما اللفظ فلا سبيل الى دفعه لأنه ثابت في القرآن ، وأمّا حمله على ظاهره فممكن بل واجب ، لما ثبت من أن ما يُنْسَبُ إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على الوجه الذى يليق بذاته ، وهو اثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه ، لا على الوجه الذى يليق بالمخلوقين ، مما يثبت كيفية ، فالاستواء على العرش على الوجه الذى يستحقه لذاته مما لا يشاركه فيه المحدث ، ولا يشابهه ولا يماثله ، ولا يدل على إثبات كمية ، ولا صفة كيفية ، بل على الوجه الذى يستحقه الله لنفسه والى هذا الاشارة بقول الأئمة : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ..(١)

---

(١) الايضاح في قواعد الفقه وفنونه لمحمد بن علي الطبرى مخطط بمركز البحث العلمي لوحة رقم ٥٧ وما بعدها .

فقول القائل الاستواء : محمول على غير ظاهره ، وانه يجب عندئذ امّا الوقف والتفويض أو صرفه الى معنى آخر ، كما قال بعضهم : الاستواء : مجاز في الاستيلاء .
يجاب عليه من عدة أوجه :

أولا : لقد حكمت بأن الله أنزل في القرآن ، وتكلم رسول الله (صلعم) بكلام :لا يفهم معناه وهذا خلاف ، ما صرحت به النصوص ، من أن القرآن أنزل ليتدبر ، وأنه يجب أن نرجع اليه عند التنازع ، فكيف يرجع الى مالا يفهم له معنى ؟

ثانيا : هذا خلاف ما اتفق عليه المسلمون من أن آيات الصفات يعرف معناها ، ونفوا علم الناس بكيفيته وحينئذ فنفرق بين المعنى المعلوم ، والكيف المجهول ، فان سُمِّي الكيف مما لا يعلم كان ذلك سائغا ، اما اذا جعل معرفة المعنى وتفسيره مما لا يعلم ، وقيل ان النبي وجبريل والصحابة والتابعين كانوا لا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) بل استأثر الله بعلم معناها ، وانما كانوا يقرأون ألفاظا لا يفهمون لها معنى ، فقد كذب على القوم ، والمَنْقُول المتواترة عنهم على نقيض هذا ، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وان كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد ولا يحصون ثناء عليه .[1] واذا كان الأمر كذلك فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا ، لا يفهمه الناس .

ثالثا : قولك ان الاستواء مجاز في الاستيلاء : أتعني بكونه مجازا في ذلك أن لك أن تستعمله في هذا المعنى ، وتعبر عنه بهذه العبارة ؟ أم تعني أنها اذا وردت في كلام الله ، ورسوله كان المفهوم منها هذا المعنى ، وهي مجاز فيه ، فان أردت الأول ، فأنت وذاك ، استعملها فيما أردت وسم ذلك الاستعمال ما شئت وهذا اصطلاح خاص بك ، لا يلزم غيرك ، ولا يجب منه أن يكون هو المدلول اللغوى لتلك العبارة ، لأنه قد ثبت أن معناها بخلافه ، وان أردت الثاني كنت

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢١ - ١٤٢ ، الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٨١ .

مخطئا في حكمك على الله ورسوله أنهما أرادا بهذا اللفظ خلاف معناه المفهوم منه عند التخاطب ، فان هذا ضد البيان ، والتفهيم ، وهو بالتلبيس أشبه منه بالتبيين فتعالى الله عن ذلك ، وقد صرح الناس قديما وحديثا بأن الله لا يجوز أن يتكلم بكلام ويعني به خلاف ظاهره ، وعلى ذلك فاذا كان ظاهر كلام الله ورسوله الأصل فيه الحقيقة ، لم يجز أن يحمل على مجازه ، وخلاف ظاهره البتة فان المجاز لو صح كان خلاف الأصل ، والظاهر ولا تجوز الشهادة على الله ولا على رسوله بأنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران ، فهو ظاهره وحقيقته ، لا ظاهر له غيره ، ولا حقيقة له سواه ...(١) وسوف يأتي لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى .

رابعا : ادعيتم أيها النفاة أن السلف محكم في أن ظاهر نصوص الصفات الخبرية غير مراد ، فيقال لكم لفظ الظاهر فيه اجمال واشتراك ، فان كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين ، أو ما هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد باتفاق بين السلف والخلف ، . فمن أراد من نفي الظاهر،هذا المعنى فقد أصاب في المراد ، ولكنه أخطأ في التعبير عن مراده حيث عبر عن هذا المراد بعبارة توهم أن هذا المعنى هو ما يفهم من ظواهر النصوص اذ لا يوجد في القرآن والسنة ألفاظ تدل بظاهرها على المعاني الباطلة .

قال شارح الطحاوية : يجب أن يعلم أن المعنى الفاسد الكفرى ليس ، هو ظاهر النصوص ، ولا مقتضاه وأنَّ مَنْ فَهِم ذلك فهو لقصور فهمه ونقص علمه (٢). ولم يكن السلف والأئمة يسمون هذا ظاهر النصوص ، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) شرح الطحاوية ط ٣ المكتب الاسلامي ص ١٧٣ .

كفرا وباطلا ، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذى وصف به نفسه لا يظهر منه الا ما هو كفر أو ضلال ، والذين يجعلون هذا ظاهر النصوص يغلطون من وجهين :

فتارة : يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ، حتى يجعلوه محتاجا الى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك .

وتارة : يردون المعنى الحق الذى هو ظاهر اللفظ ، لاعتقادهم أنه باطل .(1)

وأما من قال : ظواهر النصوص غير مراد وأراد بذلك نفي ما ورد في الكتاب والسنة مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله (صلعم) فهو مخطىء في اللفظ والمعنى معا ، لأن ما وصف الله به نفسه لا يفهم منه التشبيه وليس هذا ظاهره . وقد بيّن شيخ الاسلام ابن تيمية هذا التفصيل الذى ذكرناه بقوله :

واعلم أن من المتأخرين من يقول : مذهب السلف اقرارها على ما جاءت به ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد ، وهذا اللفظ مجمل ، فان قوله : ظاهرها غير مراد يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين وصفات المحدثين ، مثل أن يراد بكون (الله قبل وجه المصلي) أنه مستقر في الحائط الذى يصلي اليه (وان الله معنا) ظاهره أنه الى جانبنا ونحو ذلك فلا شك أن هذا غير مراد .

ومن قال : إنّ مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى ، لكن أخطأ باطلاق القول بأن هذا ظاهرا لآيات والأحاديث ، فان هذا المحال ليس هو الظاهر .... اللهم الآ أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس ، فيكون القائل لذلك مصيبا بهذا الاعتبار ، معذورا في هذا الاطلاق ، فان الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس ، وهو من الأمور النسبية ، وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أنّ هذا ليس هو الظاهر ، حتى يكون قد أعطى كلام الله ورسوله حقه

---

(1) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٤٣ .

لفظـا ومعــــنى .

وان كان الناقل عن السلف أراد بقوله : الظاهر غير مراد عندهم ان المعانــي التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته ولا يختص بصفــــة المخلوقين ، بل هي واجبة لله ، أو جائزة عليه جوازا ذهنيا ، أو جوازا خارجيا ، غـير مراد ، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف أو تعمد الكذب،فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل لا نصا ولا ظاهرا أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العـرش ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر ولا يد حقيقة .(١) فاذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين ، فصفاته كذلك ليست كصفات المخلوقين ، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه ، وليس المنسوب كالمنسوب ، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه ، كما قال «صلعم» " ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر " فشبه الرؤية بالرؤية ، ولم يشبه المرئي بالمرئي .

لكن هؤلاء المتكلمين النفاة لما توهموا في بعض الصفات أو كثير منها . . . أنهـا تماثل صفات المخلوقين وأن هذا هو مقتضى ظاهر النصوص ، ثم أرادوا أن ينفوا ذلك الذى فهموه فوقعوا في أربعة أنواع من المحاذير :

١ — كونه مثّل ما فهمَه من النصوص بصفات المخلوقين ، وظن أن مدلول النصوص هـــو التمثيل .

٢ — انهم اذا جعلوا ذلك هو مفهومها ، وعطلوها بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من اثبات الصفات اللائقة بالله ، فيبقون مع جنايتهم على النصوص ، وظنهم السيء الذى ظنوه بالله ورسوله — حيث ظنوا أن الذى يُفْهم من كلامهما هو التمثيـــل الباطل — قد عطلوا ما أودع الله ورسوله في كلامهما من اثبات الصفات للـــه ، والمعاني الالـٰهية اللائقة بجلال الله تعالى .

٣ — انهم ينفون تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم ، فيكونون معطلين لما يستحقه

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

الرب .

٤ - انهم يصفون الرب بنقيض تلك الصفات ، من صفات الأموات ، والجمادات أو صفات المعدومات فيكونون: قد عطلوا به صفات الكمال التي يستحقها الرب ، ومثلوه بالمنقوصات المعدومات ، وعطلوا النصوص عما دلت عليه من الصفات ، وجعلوا مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات فيجمعون في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل ، فيكونون ملحدين في أسماء الله وآياته .

مثال ذلك : أن النصوص كلها قد دلت على وصف الاله بالعلو والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش ... فيظن المتوهم أنه اذا وُصِفَ بالاستواء على العرش ، كان استواؤه كاستواء الانسان على ظهور الفلك والأنعام ... فيتخيل له أنه اذا كان مستويا على العرش كان محتاجا اليه ، كحاجة المستوى على الفلك والأنعام ، فلو غرقت السفينة لسقط المستوى عليها ، ولو عثرت الدابة لخر المستوى عليها ، فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى ، ... وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش حيث ظن أنه مثل استواء المخلوق على المخلوق . وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك لأنه أضاف الاستواء الى نفسه الكريمة ، كما أضاف اليه سائر أفعاله وصفاته . فذكر أنه خَلَقَ ثم استوى ... فلم يذكر استواء مطلقا يصلح للمخلوق ولا عاما يتناول المخلوق ، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته ، وانما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة ، فلو قُدِّر على وجه الفرض الممتنع أنه هو مثل خلقه تعالى عن ذلك ، لكان استواؤه مثل استواء خلقه ، أمّا اذا كان هو ليس مماثلا لخلقه بل قد عُلِم أنه الغني عن الخلق ، وأنه الخالق للعرش ولغيره ، وأن كل ما سواه مفتقرا إليه ، وهو الغني عن كل ما سواه ، وهو لم يذكر الا استواء يخصه لم يذكر استواءا يتناول غيره ولا يصلح له ، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته

وسمعه وخلقه الا ما يختص به ، فكيف يجوز أن يتوهم أنه اذا كان مستويا على العرش كان محتاجا اليه . وأنه لو سقط العرش لخرّ من عليه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .... ثم قد عُلِم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه مفتقرا الى سافله ، فالهواء فوق الأرض ، وليس مفتقرا الى أن تحمله الأرض ، والسحاب كذلك فوق الأرض ، وليس مفتقرا الى أن تحمله والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة الى حمل الأرض لها ، فالعلي الأعلى رب كل شيء ، ومليكه اذا كان فوق جميع خلقه : كيف يجب أن يكون محتاجا الى خلقه أو عرشه ؟ أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس يُسْتَلْزَم في المخلوق ؟ وقد عُلِم أن ما ثبت للمخلوق من الغنى عن غيره ، فالخالق سبحانه وتعالى أحق به وأولى ....(١)

خامسا : إن هؤلاء النفاة المتأولون لم يستفيدوا بتأويلهم الا تعطيل حقائق النصوص وانهم لم يتخلّصوا مما ظنوه محذورا ، بل هو لازم لهم فيما فروا اليه كلزومه فيما فروا منه ، كحال الذين تأولوا نصوص الاستواء والعلو والفوقية فرارا من التحيز والحصر ، ثم قالوا : هو في كل مكان فنزهوه عن استوائه على العرش ، ومباينته لخلقه وجعلوه في أجواف البيوت والآبار والأماكن التي يُرْغَبُ عن ذكرها(٢) . أو قالوا : ليس هو

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٤٨ — ٥٣ ، ومختصر الصواعق جـ١ ص٢٦٨ ومابعدها .

(٢) هذا هو قول قدماء الجهمية الذين يقولون ان الله في كل مكان لا يخلو منه مكان بمعنى أنه حال في الأمكنة كلها لكن ابن تيمية يقول : والحلول هو الذى أظهرته الجهمية للناس حتى عرفه السلف والأئمة وردوه وهو اما حقيقة قولهم فهو النفي أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولكن هذا لم تسمعه الأئمة ، ولم يعرفوا أنه قولهم الا من باطنهم ، ولهذا كان الأئمة يحكون عن الجهمية أنه في كل مكان ، ويحكون عنهم وصفه بالصفات السلبية ، وشاع عند الناس أن الجهمية يصفونه بالسلوب حتى قال أبو تمام : جهمية الأوصاف الا أنها ... قد حليت بمحاسن الأشياء
انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٣ ص ١٥٠ .

داخل العالم ولا خارجه ، ولا محايثه ، ولا مباينة ، وليس فوق العرش الله يعبد ، ولا ترفع الأيدى اليه ، ولا يصعد اليه شيء ...[(١)]

فوصفوه بصفات المعدوم[(٢)] فبان بهذا أن حمل النصوص على غير ظاهرها وتأويلها على غير مقتضاها لا يفيد صاحبه شيئا بل ان ذلك يتضمن التشبيه والتعطيل ، والتلاعب بالنصوص واساءة الظن بها فيكونون قد جمعوا بين أربعة محاذير :

الأول : اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال باطل ففهموا التشبيه أولا .

الثاني : التعطيل : فعطلوا حقائق النصوص بناء منهم على ذلك الفهم الذى لا يليق بالرب سبحانه .

الثالث : نسبة المتكلم الكامل العلم ، الكامل البيان ، التام النصح الى ضد البيان والهدى والارشاد .

الرابع : تلاعبهم بالنصوص ، وانتهاك حرماتها ، إمّا بحملها على مجازات قد لا تحتملها ، واما بالطعن فيها بأنها أخبار آحاد لا تفيد العلم واليقين ،[(٣)] وقد بين العلماء المحققون ما يلزم من محالات ومحاذير

---

(١) هذا هو قول الجهمية في المرحلة الثانية بعد أن ترجمت كتب الفلاسفة ، واطلعوا على أقوالهم ، في وجود موجود مجرد عن المادة وعلائقها ليس بجسم ولا عرض في جسم ، ولا بذى صورة ولا مقدار ولا كيفية ولا يشار اليه بأنه هنا أو هناك ، ولا يجوز عليه قرب ولا بعد ، ولا اتصال ولا انفصال ... الخ ما نعتوه به من السلوب التي تحيل وجوده وتجعله من قبيل المعدومات والممتنعات ، فأخذ المعطلة هذه المقالة ، ووصفوا الله بهذه السلوب ...
انظر : كتاب التوحيد لابن خزيمة : مراجعة وتعليق الدكتور محمد خليل هراس ص ١١٢ - ١١٣ ، وشرح نونية ابن القيم للهراس أيضا جـ ١ ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ٢٧ - ٢٨ ، ٢٥٧ .

(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٤٨ - ٤٩ ، ٢٥٧ .

على قول من يقول : ان ظاهر النصوص غير مراد ، وانه يجب حملها على خلاف ظاهرها ، ثم بعد ذلك اما أن يتوقف فيها ويفوض علمها الى الله مع نفي دلالتها على شيء من الصفات وإمّا أن تُتأول ، وتُصرف الى معان تُخالف مقتضى ظواهر النصوص ، مما يعتقدونه تنزيها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : . . . فهذا كتاب الله من أوله الى آخره وسنة رسوله (صلعم) من أولها الى آخرها ، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين ، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو اما نص واما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى ، وهو فوق كل شيء ، وهو على كل شيء ، وأنه فوق العرش ، وانه فوق السماء ثم ساق بعض الأدلة من الكتاب والسنة إلى أن قال : الى أمثال ذلك مما لا يُحصيه الا الله مما هو من أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية التي تورث علما يقينا من أبلغ العلوم الضرورية أن الرسول المبلغ عن الله ألقى الى أمته المدعوين : أن الله سبحانه على العرش ، وانه فوق السماء ، كما فطر الله على ذلك جميع الأمم ، عربهم وعجمهم في الجاهلية والاسلام ، الا من اجتالته الشياطين عن فطرته ، ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئين أو ألوفا . ثم ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله (صلعم) ولا عن أحد من سلف الأمة — لا من الصحابة ولا من التابعين لهم باحسان ، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف — حرف واحد يخالف ذلك لا نصا ولا ظاهرا . ولم يقل أحد منهم قط إن الله ليس في السماء ، ولا أنه ليس على العرش ، ولا انه بذاته في كل مكان ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة اليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه . . .

إلى أن قال : فلئن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون ما يقولونه في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة ، بل يجدونها على خلاف الحق عندهم اما نصا واما ظاهرا ، بل دلت عندهم على الكفر والضلال لزم من ذلك لوازم باطلة منها :

١ — أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه (صلعم) من هذه الألفاظ

ما يضلهم ظاهره ، ويُوقعهم في التشبيه والتمثيل ، وكيف يجوز على الله ، ثم على رسوله ، ثم على خير الأمة ، أنهم يتكلمون دائما بما هو امّا نص وأما ظاهر في خلاف الحق ، ثم الحق الذى يجب اعتقاده لا يبوحون به قط ولا يدلون عليه لا نصا ولا ظاهرا .

٢ — ومنها : أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ، ولم يفصح به ، وأحال الناس في معرفته الى مجرد عقولهم ، وأن يدفعوا بما اقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة نصا أو ظاهرا ، وعلى هذا التقدير : فقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين . لأن مقتضى ذلك : أنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل ، وما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا ، لا من الكتاب ولا من السنة ، ولا من طريق سلف الأمة ولكن انظروا فما وجدتموه مستحقا له من الصفات فصفوه به سواء كان موجودا في الكتاب والسنة ، وما لم تجدوه مستحقا له في عقولكم فلا تصفوه به .

٣ — ومنها : أن يكون قد كلف عباده ألّا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها وكلفهم أن يفهموا منها مالا تدل عليه ، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك ومعنى هذا أن ما نفاه قياس عقولهم فعليهم نفيه وأنّ ما كان مذكورا في الكتاب والسنة مما يخالف قياس عقولهم ، أو يثبت ما لم تدركه عقولهم ، فانما امتحنهم بتنزيله ، لا ليأخذوا الهدى منه ، ولكن ليجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ ، وغرائب الكلام ، أو أن يسكتوا عنه ، مفوضين علمه الى الله ، بعد نفي دلالته على شيء من الصفات . .

٤ — ومنها : إنّ من لازم هذه المقالة ، أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا شفاء ولا بيانا ولا شفاء لما في الصدور ، ولا نورا ، ولا مَرَدّاً عند التنازع ، لأن ما يقول

هؤلاء المتكلفون انه الحق الذى يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة .

ومن لا زمها أيضا : أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرا لهم في أصـــل دينهم ، لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد .

٥ - ومنها : أن يكون متكلما في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعـــة من الخطاب ، فتارة يخبر بأنه استوى على العرش ، وتارة بأنه فوق عباده ، وتارة بأنه العلي الأعلى ، وتارة بأن الملائكة تعرج اليه ، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع اليه ، وتارة بأن الملائكة تنزل من عنده ، وتارة بأنه رفيع الدرجات ، وتـارة بأنه في السماء ، وتارة بأنه الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه . . . الى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك ، ولا يتكلم فيه بكلمـــة واحدة توافق ما يقوله النفاة ، ولا يقول في مقام واحد ما هو الصواب فيه لا نصـــا ولا ظاهرا ولا بينة .

٦ - ومنها : أن يكون أفضل الأمة وخير القـــرون قد أمسكوا من أولهم الى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم ، الذى هو من أهم أصول الايمان ، وذلك امّا جهل ينافي العلم ، واما كتمان ، ولقد أساء بخيار الأمة من نسبهم الى ذلك .

٧ - ومنها : انهم التزموا لذلك تجهيل السلف ، وأنهم كانوا بمنزلة الأميين الـــذى لا يعلمون الكتاب الا أماني ولم تكن الحقائق من شأنهم . . .(١)

ويقول ابن القيم : ان من يحمل النصوص على خلاف ظاهرها يلزمه ثلاثة محاذيـر لا بد منها وهي :

القدح في علم المتكلم بها ومعرفته ، أو في فصاحته وبيانه ، أو في نصحه وارادته وتقرير ذلك أن يقال :

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤ - ١٩ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٥ - ٥٣ .

امّا أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالما أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين أو لا يعلم ذلك ، فان لم يعلم ذلك كان ذلك قدحاً في علمه ، وان كان عالما أنّ الحق فيها ، فلا يخلو امّا أن يكون قادرا على التعبير بعباراتهم التي هي تنزيه الله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل ، والتجسيم ، وأنه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها ، أو لا يكون قادرا على تلك العبارة : فإن لم يكن قادرا على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته ، وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة ، وأوقاح المعتزلة والجهمية ، وتلامذة الملاحدة أفصح منه ، وأحسن بيانا وتعبيرا عن الحق ، وهذا مما يُعْلم بطلانه بالضرورة أولياؤه واعداؤه وموافقوه ومخالفوه ، فان مخالفيه لم يَشُكّوا أنه أفصح الخلق ، وأقدرهم على حسن التعبير ، بما يطابق المعنى ، ويخلصه من اللبس والاشكال ، وان كان قادرا على ذلك ولم يتكلم به أو تكلم دائما بخلافه كان ذلك قدحا في نصحه ، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأممهم فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التحريف هو الصواب ، وقول أهل الاثبات أتباع السنة باطلا ؟ (١).

ويقول أيضا : ان لوازم هذا القول معلومة البطلان بالضرورة من دين الاسلام ، وهي من أعظم الكفر ، وبطلان اللازم يدل على بطلان ملزومه ، فان من لوازمه أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا هدى ولا بيان الحق في نفسه ، ومن لوازمه أن يكون كلامه متضمنا لضد ذلك في ظاهره وحقيقته ، ومن لوازمه أن يكون المعطلة النفاة أعلم بالله منه أو أنصح ، ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر في هذا الباب غاية التقصير ، وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الافراط ، وتنوع فيه غاية التنوع ، فمرة يقول : "أين الله " ؟ ومرة يُقِرّ عليها مَن سأله ولا ينكرها ، ومرة يشير باصبعه .... (٢)

والمتأمل لهذه اللوازم والمحاذير التي تلزم من يقول بأن ظواهر النصوص غير مرادة

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٩ .

يجب عدم اعتقاد مقتضاها ، وصرفها عن ظواهرها ، ثم تفويض علمها إلى الله أو تأويلهـــا الى معان أخرى تليق بما يجب لله من التنزيه ، يجد أنها لوازم ومحاذير تلزم هذا القـــول ولا مخلص منها ، إلاَّ بأن يُسْلك فيها مذهب السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وهو ايراد أدلة الصفات على ظواهرها ، من دون تحريف لها ، ولا تأويل مُتَعَسَّف لشيء منهـــا مع الايمان بأن صفات الله هي كما يليق بذاته ، وبهذا ينجو من هذه اللوازم والمحاذيـــر وقول المتكلمين بأن ظواهر النصوص تؤدي الى التشبيه قد ذكرت في الباب الأول عند ذكـــر شبه المتكلمين أنها إحدى الشبه التي جعلتهم ينفون الصفات فأكون بهذا قد أتيت على الرد على تلك الشبهة ، وعند التأمل نجد أن قول النفاة ، بعدم الأخذ بظواهر النصوص وان ظاهرها يؤدى للتشبيه مبني على شبه ثلاث :

الشبهة الأولـــى :

فهمهم الخاطىء ، اذ لم يفهموا من النصوص المتعلقة بأسماء الله وصفاته الآ مـــا هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات ، فجمعوا بين التعطيل والتمثيـل مَثَّلُوا أولا ، وعطلوا آخرا ، وهذا تشبيه منهم وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاتـــــه بالمفهوم من أسماء خلقه ، وصفاتهم ، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه وتعالى ، ونتيجة لهذا الفهم الخاطىء قالوا ان الأخذ بظاهر النصـــوص يؤدى الى التجسيم والتشبيه ، ولذا فيجب صرفها عن ظاهرها ، وادعوا أن هذا هو مذهب السلف ولذلك نجد من قولهم : لو كان الله فوق العرش للزم امّا أن يكون أكبر من العرش أو أصغر ، أو مساويا ، وكل ذلك من المحال ، ونحو ذلك من الكلام وهذا الكلام مبنى على أن قائله لم يفهم من كون الله على العرش الآ ما يثبت لأى جسم كان على أى جسم كان ، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم .

أما السلف من أهل السنة والجماعة ، فلم يكن هذا هو مفهومهم لنصوص الأســماء والصفات بل فهموها على ما يليق بذات الله ، حيث علموا أن الصفة تتبع الموصوف ، واللـــه

ليس كمثله شيء في ذاته فكذلك ليس كمثله شيء في صفاته وأفعاله ، فوصفوا الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله (صلعم) من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل وقالوا : نعلم أن ما وصف الله به نفسه من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي ، بل معناه يُعْرف من حيث يُعْرف مقصود المتكلم بكلامه لا سيما اذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأفصح الخلق في البيان ، والتعريف والدلالة والارشاد . وكلما أوجب نقصا ، أو حدوثا فان الله منزه عنه حقيقة ، فانه سبحانه مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقة العدم ، والافتقار (ولافتقار) المحدث الى مُحْدِث ، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى . ولذلك فان وصف الله بشيء مما وصف به نفسه الكريمة كالاستواء على العرش ، لا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها ، كما يلزم من سائر الأجسام وبهذا يظهر أن رأى السلف هو اثبات ظاهر النصوص ، ووصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله (صلعم) واثبات حقائق هذه الصفات لله تعالى وان حقائقها بالنسبة لله لا تماثل حقائق صفات المخلوقين وأنهم كانوا يفهمون معاني نصوص الصفات ، فان الله لم يتعبدنا بألفاظ لا معنى لها . ويفرقون بين التأويل والمنفي علمه عن غير الله ، والمتعلق بحقيقة الشيء ومايؤول اليه ، وبين معناه وتفسيره فان هذا غير ذاك ، فتوقفوا في الأول لأنه يتعلق بالكنه والكيفية ، وهذا مالا مطمع في ادراكه وتكلموا في الثاني ، لأنه يتعلق بدلالة الألفاظ على معانيها .[1]

الشبهة الثانية :

استدلالهم ببعض ما جاء من عبارات السلف كقول مالك وشيخه ربيعة : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، وبقولهم : أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيف ، وما شابه ذلك من عبارات السلف في نصوص الصفات .

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٢٢ — ٢٣ ، شرح الطحاوية ص ١٠٤ — ١٠٧ جـ ٣ ص ٧٥ — ٧٦ ، جـ ٥ ص ٢٦ — ٢٧ ، ٣٣٠ — ٣٣٥ ، جـ ١٢ ص ٩٦ — ٩٧ .

وهذه الشبهة ذات شقين :

أحدهما : قول من يقول : ان قول السلف : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، مرادهم من ذلك أن مجيء الخبر بالاستواء معلوم ذكره ، ومجيئه في القرآن ، وإلاّ فهم لا يفهمون لها معنى ولا دلالة على معنى ، وأنهم إنّما آمنوا باللفظ مجردا من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله - هذه خلاصة الشبهة وهي تعني : أن الظاهر غير مراد ، وأنهم لم يكونوا يعينوا المعنى ، ولا يعرفون معنى المتشابه ، وهذه دعوى مرفوضة بما سبق ذكره من أقوال السلف : في معرفة آيات القرآن كلها . وأنهم لم يتوقفوا في بيان معنى وتفسير شيء منها ، وقد تصدى السلف لهذه الشبهة وردوا عليها وبينوا مراد السلف من ذلك :

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وان الأئمة كانوا اذا سُئلوا من آيات الصفات ، لم ينفوا معناه ، بل يثبتون المعنى ، وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وكذلك قول ربيعة قبله ... وقد بين أن الاستواء معلوم ، كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تعلم ، ولا يجوز السؤال عنها ، لا يقال : كيف استوى ؟ ولم يقل مالك : الكيف معدوم وانما قال : الكيف مجهول ...

فان قيل : معنى قوله : الاستواء معلوم ، أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم ، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذى استأثر الله بعلمه . قيل : هذا ضعيف ، فان هذا من باب تحصيل الحاصل فان السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن

وقد تلا الآية ، وأيضا فلم يقل ذكر الاستواء في القرآن ، ولا اخبـار الله بالاستواء ، وانما قال : الاستواء معلوم ، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم لم يخبر عن الجملة ، وأيضا فانه قال : والكيف مجهول ، ولو أراد ذلك لقال : معنى الاستواء مجهول ، أو تفسير الاستواء مجهول ، أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف الآ العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء ، وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال في قوله : (انني معكما اسمع وأرى) كيف يسمع ؟ وكيف يرى ؟ لقلنا : السمع والرؤيا معلوم والكيف غير معلوم[1] فقول ربيعة ومالك : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، موافق لقول الباقين : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فقولهم : أمروها كما جاءت : رد على المعطلة وقولهم : بلا كيف : رد على الممثلة ، وامرارها كما جاءت يقتضي بقاء معناها ، فانما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله - لما قالوا : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ولَمَا قالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فان الاستواء حينئذ لا يكون معلوما بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم . وأيضا فانه لا يحتاج الى نفي علم الكيفية ، اذ لم يفهم عن اللفظ معنى ، وانما يحتاج الى نفي علم الكيفية اذا اثبتت الصفات وأيضا فان من ينفي الصفات الخبرية ، أو الصفات مطلقا لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف فمن قال : ان الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف ، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا بلا كيف .

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٢ - ٣٣ ، ومجموع الفتاوى جـ ٣ ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

وأيضا فقولهم : أمروها كما جاءت يقتضي ابقاء دلالتها على ما هي عليه فانها جاءت ألفاظ دالة على معاني ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقول : أمروا لفظها ، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ، ولا يقال حينئذ بلا كيف ، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول .(١)

الشق الثاني : وهو مبني أيضا على بعض عبارات السلف المتقدمة ، وأن مرادهم منها عدم حمل النصوص على ظواهرها ، وتفويض علم معناها الى الله - وممن استدل بذلك .

امام الحرمين(٢) ، والرازي في بعض كتبه(٣) ، والسيوطي(٤) ، والزركشي(٥) والزرقاني(٦) ، وغيرهم . لكن هؤلاء قالوا : ان معنى قول السلف الاستواء معلوم : يعني أن محامل الاستواء معلومة في اللغة . ثم منهم من قد يتأول النصوص ، بعد صرفها عن ظاهرها ببعض ما تحتمله في اللغة ، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض ، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله ، ولذلك كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ ، وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لنصوص الصفات كلها أو بعضها مذاهبهم(٧) ، ومنهم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) العقيدة النظامية ص ٢٣ ، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧/١٩٢٨م .

(٣) اساس التقديس ص ١٨٢ ، التفسير الكبير جـ ٧ ص ١٦٩-١٧٠ ، الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٥ - ٦ .

(٤) الاتقان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٦ .

(٥) البرهان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٧٨ .

(٦) مناهل العرفان جـ٢ص ٢٨٦ ومابعده

(٧) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ .

من يقف في ذلك ويفوض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده ، بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها ، ويدعي أن هذا هو مذهب السلف ، ومنهم من يقول : بل تُجْرَى على ظاهرها ، وتُحْمَل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها الا الله فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا - مع هذا - تُحْمَل على ظاهرها . وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلي في كتاب ذم التأويل[1] . فبان بهذا الايضاح أن هؤلاء على ثلاثة أقوال :

القول الأول : وهو قول كثير من المتكلمين كابن التلمساني ، وابن برهان ، وامام الحرمين في أول قوليه ، فقد قالوا : ان معنى قول السلف : الاستواء معلوم يعني أن محامل الاستواء معلومة في اللغة - بعد نفي الاستقرار - من القهر والغلبة والقصد الى خلق شيء في العرش ، ونحو ذلك من محامل الاستواء فهذه المحامل معلومة في اللسان العربي ، والكيف مجهول أى تعيين بعضا منها مرادا لله مجهول لنا ، والسؤال عنه بدعة يعني : أن تعيينه بطريق الظّنون بدعة فانه لم يُعْهَدْ من الصحابة التصرف في أسماء الله وصفاته بالظنون[2] .

ويقول الزرقاني : المذهب الثاني : مذهب المؤولة ، وهم فريقان : فريق يؤولها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين ، وينسب هذا إلى الأشعرى وفريق يؤولها بصفات ، أو بمعان نعلمها على التعيين ، فيحمل اللفظ الذى استحال ظاهره من هذه المتشابهات على معنى يَسُوغُ لغة ، ويليق بالله عقلا وشرعا . وينسب هذا الرأى الى ابن برهان وجماعة من المتأخرين ، قال السيوطي : وكان امام الحرمين يذهب إلى هذا ثم رجع عنه .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ .
(٢) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمرعي بن يوسف الكرمي ص ١٦٧ .

وأما حجة أصحاب هذا الرأى فيما ذهبوا اليه فهو أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الاهمال ، الذى يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام في الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاض بوجوبه ، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم ، وتنزيها له عن أن يجرى مجرى العجوز العقيم .(١)

قلت: فأمّا قولهم : بتأويلها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ، ونسبة هذا الرأى الى الأشعرى فيجاب عنه : بأن اثبات صفة غير معلومة على التعيين لا تعقل ، فامّا أن تثبت الصفة على مقتضى ظاهر النص على الوجه اللائق بالله ، وامّا أن ينفوها ويعتقدوا أن ظاهر النصوص باطلا ، وهذا ما يصرحون به ، فهم لم يثبتوا في الحقيقة لله صفة ، بل عطلوه عن صفاته التي وصف بها نفسه فرارا من التشبيه فوقعوا في التعطيل ، وقولهم نثبتها صفات سمعية غير معلومة ، يعنون به : اثبات صفات سمعية جاء بها الخبر لا نعرف لها معنى ، ولا تفسير فجعلوا النصوص بمنزلة الطلاسم ، والألغاز ، وكانوا بمنزلة البهغاء التي تردد ما تسمع دون أن يكون له مدلول عندها ، ومعاذ الله أن يخاطب عباده بما لا معنى له .

واما نسبته إلى أبي الحسن الأشعرى،فهذا خطأ فإن نقول العلماء عنه تؤكد أنه كان يثبت كل ما وردت به النصوص من صفات الله ، ولا يتأول شيئا منها ، ويرد على من يتأولها ، على غير ما تقتضيه ظواهر النصوص .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار : الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله تعالى وراء السبعة : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، أو الثمانية وهي هذه السبع مع البقاء ، والشيخ أبو الحسن الأشعرى : أثبت صفات أخرى : أثبت الاستواء صفة أخرى،واليد صفة وراء القدرة ، والوجه صفة وراء

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٢٨٩ .

الوجود ، والعين صفة أخرى ، للظواهر الواردة بذكرها [١].

ويقول ابن تيمية : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة - أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات كابن كلاب والقلانسي ، وابي الحسن الأشعرى،وابن مجاهد ، وأبي الحسن الطبرى ، والباقلاني ، ولم يختلف في ذلك قول الأشعرى وقدماء أئمة أصحابه .... ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها إلى الله تعالى ، وأما من أثبتها كالأشعرى وأئمة أصحابه فهؤلاء يقولون تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل ، فلا يكتفون بالتفويض ، بل يبطلون تأويلات النفاة ، وقد ذكر الأشعرى ذلك في عامة كتبه كالموجز ، والمقالات الكبيرة والمقالات الصغيرة ، والإبانة وغير ذلك ، ولم يختلف في ذلك كلامه ، لكن طائفة ممن توافقه ، وممن تخالفه يحكون له قولا آخر ، أو تقول : أظهر غير ما أبطن ، وكتبه تدل على ابطال هذين الظنين [٢].

ويقول أيضا : وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ، ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف اتباع صاحب الارشاد ، فانهم سلكوا طريق المعتزلة ، فلم يثبتوا الصفات الا بالعقل ، وكان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون :انهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع ، فالشرع هو الذى يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضد له معاون [٣].

---

(١) شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص ١٨٤ ط ١ سنة ١٣٢٣هـ القاهره .
(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ١٢ - ١٣ .

والأشعرى نفسه ذكر في كتاب المقالات أنه يقول بما ذكره عن أهل السنة والحديث،[1] وذكر في كتاب الابانة : أنه يأتم بقول الامام أحمد[2]، والأشعرى حين يثبت هذه الصفات لله تعالى فانما يثبتها مع نفي الكيفية عنه سبحانه، فبان بهذا أن نسبة هذا الرأى للأشعرى غير صحيح ، وأن نسبته من قائله للأشعرى اما ليتأيد بذلك لما للأشعرى من مكانة وشهرة ، واما لخطأ قائله في فهم مذهب الأشعرى والله أعلم .

القول الثاني : قول من يقف في ذلك ، ويفوض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها .

يقول الرازى : صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وهو اما لفظي أو عقلي ، فالأول لا يمكن اعتباره في المسائل الأصولية ، لأنه لا يكون قاطعا ، لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة ، وانتفاؤها مظنون ، والموقوف على المظنون مظنون ، والظني لا يكتفى به في الأصول ، وأمّا العقل فانما يفيد صرف اللفظ عن ظاهره ، لكون الظاهر محالا ، وأما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل ، لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز ، وتأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن الآ بالدليل اللفظي ، والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف ، لا يفيد الا الظن ، والظن لا يعول عليه في المسائل الأصولية القطعية ، فلهذا اختار الأئمة المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهره محال ، ترك الخوض في تعيين التأويل .[3]

ويقول أيضا : حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع

---

(١) المقالات جـ ١ ص ٣٥٠ .
(٢) الابانة ص١٧ مكتبة دار البيان ط١ سنة ١٤٠١ / ١٩٨١م بتحقيق عبد القادر الارناووط .
(٣) تفسير الرازى جـ ٧ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٥ - ٦ .

فيها بأن مراد الله تعالى فيها شيء آخر غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها[1] . ويستدل أصحاب هذا القول على شبهتهم بدليلين ،أحدهما عقلي ، والثاني نقلي .

فأما العقلي : فقالوا : ان تعيين المراد من هذه المتشابهات انما يجري على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهي لا تفيد الا الظن ، مع أن صفات الله من العقائد التي لا يكفي فيها الظن بل لا بد فيها من اليقين ، ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكل التعيين الى العليم الخبير[2] .

وأما الدليل النقلي : فمنه : حديث عائشة ، وفيه : " فاذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه ، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم "[3] .

ومنها ما ورد عن الامام مالك من قوله " الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة " قالوا : انما أراد الامام مالك رحمه الله ان الاستواء معلوم الظاهر بحسب ما تدل عليه الأوضاع اللغوية ، ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعا ، لأنه يستلزم التشبيه المحال على الله بدليل القطع والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أي الاستفسار عن تعيين هذا المراد على اعتقاد أنه مما شرعه الله ، بدعة ، لأنه طريقة في الدين مخترعة مخالفة لما أرشدنا اليه الشارع من وجوب تقديم المحكمات ، وعدم اتباع المتشابهات[4] ، وحملوا وحملوا قول ابن الصلاح : وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة ،وساداتها وإيَّاها اختار أئمة الفقهاء وقاداتها ، واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ، ولا أحد من

---

(١) أساس التقديس للرازي ص ١٨٢ .
(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٢٨٧ .
(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب التفسير جـ ٨ ص ٢٠٩ ، صحيح مسلم كتاب العلم .
(٤) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٨ ، وانظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ .

المتكلمين من أصحابنا يصدف عنها ويأباها ..[1] أقول حملوا قول ابن الصلاح هذا ، على أن المراد منه ما ذكروه .

وقد سبق الرد على هذه الشبهة بما يغني عن اعادته هنا ، الا أنني اوس اماءة بسيطة الى بعض ذلك فأقول : إن ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه والتجسيم ، لأن ما يثبت لله بنصهما ليس من جنس ما يثبت للحوادث بل انها تثبت صفات تليق بذاته الكريمة وبما يجب له سبحانه من تنزيهه ووحدانيته ، وأن التشابه في الاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقة والمنفي ليس هو التشابه في الأسماء ، انما المنفي هو التشابه في الحقائق ، وأن الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في ذلك تمام المخالفة ، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات ، فيكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يعرض عنهما فيكون من باب " الذين اذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا "[2] ، ولا يترك تدبر القرآن فيكون من باب " الذين لا يعلمون الكتاب الا أماني "[3] هذا وجه .[4]

والوجه الثاني : أنه اذا قيل ان هذا من المتشابه ، أو كان فيها ما هو من المتشابه فيقال : الذى في القرآن أنه لا يعلم تأويله الا الله ، وهو حقيقة ما تؤول اليه تلك الصفات وكيفيتها ، فانه لا يعلم كيف الله الا الله ، وهذا معنى قول السلف (بلا كيف) أى بلا كيف يعقله البشر فان من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته ، كيف تعرف ماهية نعوته وصفاته ، ولا يقدح ذلك في الايمان بها

---

(١) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٩ .
(٢) سورة الفرقان آية ٧٣ .
(٣) سورة البقرة آية ٧٨ .
(٤) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٣٠ .

ومعرفة معانيها ، فإنَّ نَفْيَ علم تأويله ليس نَفْيَ علم معناه ، فالكيفية وراء ذلك كما أننا نعرف ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ، ولا نعرف حقيقة كيفيته ، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق ، فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم ، فكيف يطمع العقل المحصور المحدود في معرفة كيفية من له الكمال كله ، والجمال كله ، والعلم كله (١) .

وبهذا القدر أكتفي ، وأحيل القارئ الى ما سبق ذكره من ابطال هذا القول ، وبالله التوفيق .

القول الثالث : قول من يقول : تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها الا الله وهذا ما يذكره امام الحرمين في العقيدة النظامية حيث يقول : وذهبت أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل ، واجراء الظواهر على موارد ها ، وتفويض معناها الى الرب سبحانه ، فالأولى الاتباع ، وترك الابتداع ... وقد درج صحب النبي (صلعم) على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ... (٢) الخ .

وقد سبق لي أن بينت بطلان هذا القول بما يغني عن تكراره ، ويكفي تناقضهم حيث قالوا : ان لها تأويلا يخالف ظاهرها ، ومع هذا تحمل على ظاهرها .

الشبهة الثالثة :

ادعى كثير من المتكلمين أن آيات التنزيه من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (٣)) ومثل قوله تعالى (هل تعلم له سميًّا (٤)) ومثل قوله تعالى (ولم

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٣٥٩ ، مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٣٠ .
(٢) العقيدة النظامية ص ٢٣ .
(٣) سورة الشورى آية ١١ .
(٤) سورة مريم آية ٦٥ .

يكن له كفوا أحد (١)) تؤيد مذهب النفاة في نفي الصفات ، وتأويل آياتها ، لأن اثبات آيات الصفات على مقتضى ظواهر النصوص تشبيه يتعارض مع مقتضى هذه الآيات من التنزيه فأولوا آيات الصفات لكونها من المتشابهات التي يجب ردها الى المحكمات ، ويعنون بالمحكمات ما تقدم ذكره من الآيات وما شابهها من آيات التنزيه . وادعوا أن هذا هو مذهب السلف، لكن السلف لم يكونوا يعينون المراد من هذه المتشابهات بعد صرفها عن ظواهرها .

يقول ابن خلدون : ان القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آى كثيرة ، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الايمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله وسلامه عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ، وأخرى في الصفات ، فأما السلف فغلّبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ... ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم (اقرأوها كما جاءت) أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ... وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي اكثر موارد ، وأوضح دلالة ، أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية ، وجمع بين الدليلين (٢) .

ويقول الزرقاني : ولقد علمت أن حمل المتشابهات في الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها ليس رأيا لأحد من المسلمين ، وانما هو رأى لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة ، أما نحن معاشر المسلمين فالعمدة عندنا في أمور العقائد هي الأدلة القطعية التي توافرت على أنه تعالى ليس جسما ولا متحيزا ولا متجزئا ولا متركبا ،... ولقد جاء القرآن بهذا في محكماته اذ يقول (ليس كمثله شيء) ويقول : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ،

---

(١) سورة الاخلاص

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ ، ٤٦٤ .

ولم يكن له كفوا أحد) ... وغير هذا كثير في الكتاب والسنة ، فكل ما جاء مخالفا بظاهره لتلك القطعيات والمحكمات ، فهو من المتشابهات التي لا يجوز اتباعها ، كما تبين لك مذهب السلف.(١)

ويقول شارح الطحاوية : ولكن النفاة قد جعلوا قوله تعالى (ليس كمثله شيء) مستندا لهم في رد الأحاديث الصحيحة ، فكلما جاءهم حديث يخالف قواعدهم وآراءهم وما وضعته خواطرهم وأفكارهم ردوه بـ (ليس كمثله شيء) تلبيسا منهم وتدليسا على من هو أعمى قلبا منهم ، وتحريفا لمعنى الآي عن مواضعه ، ففهموا من آيات الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله ، ولا فهمه أحد من أئمة الاسلام أنه يقتضي اثباتها التمثيل بما للمخلوقين ثم احتجوا على بطلان ذلك بقوله (ليس كمثله شيء) تحريفا للنصين ، ويصنفون الكتب ، ويقولون هذا أصول دين الاسلام الذى أمر الله به وجاء من عنده ...(٢)

فهذه الشبهة كما ترى هي من الأسباب التي أوقعت المتكلمين في نفي الصفات وتأويل نصوصها أو تفويضها ، وذلك لأنهم لم يفهموا من صفات الله الا ما يفهم من صفات المخلوق ، فظنوا أن اثبات الصفات الواردة في الكتاب والسنة كاليد والوجه والنزول والاستواء يؤدى الى التمثيل والتشبيه المنفي في آيات التنزيه ، فأولوا الصفات فرارا من التمثيل والتشبيه ، مع أن الانسان لا يكون مشبِّها أو ممثلا في الحقيقة باثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات الا اذا اثبت للخالق شيئا من خصائص المخلوقين ،(٣) كأن يثبت له عز وجل استواء كاستواء المخلوق على المخلوق فهذا هو التشبيه والتمثيل عند السلف ، وهو الذى أريد نفيه في قوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فإن فيها رد على الممثلة والمعطلة على

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٢٩٢ ، وانظر الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله لابن تيمية ص ١٢ ، والعقيدة الاسلامية والأخلاق للدكتور عوض الله جاد حجازى وعبد الستار احمد نصار ط١ سنة ١٣٩٣هـ ، مختصر الصواعق جـ ١ ص ٥٠ — ٥١ .

(٢) شرح الطحاوية ص ٤٠١ .

(٣) الرسالة التدمرية مع شرحها التحفة المهدية جـ ٢ ص ١ — ٤ .

حد سواء . فان قوله (ليس كمثله شيء) رد على الممثلة والمشبهة ، وقوله (وهو السميع البصير) رد على المعطلة . وليس في الآية نفي ما أثبته الله لنفسه ، وأثبته له رسوله من الصفات .

قال ابن القيم : ان قوله تعالى (ليس كمثله شيء) انما سيق لاثبات الصفات وعظمتها لا لنفيها كما قال عثمان بن سعيد الدارمي في قوله (ليس كمثله شيء) قال : - معناه : هو أحسن الأشياء وأجملها .

وقالت الجهمية : ليس هناك شيء .(١)

وقال ابن تيمية : وبالاضطرار يعلم كل عاقل ان من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ، ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله (هل تعلم له سميًّا) لقد أبعد النجعة وهو امّا ملغز ، وامّا مدلس .(٢)

فالمماثلة المنفية عن الله هي مماثلته لشيء من المخلوقات في صفاتها أو مماثلة شيء من المخلوقات له في صفاته ، أما ما يليق بذاته مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ، فليس ذلك بمنفي عنه سبحانه ، وقد فهم السلف رحمهم الله الآيات على هذا المنوال ، فلم يقعوا فيما وقع فيه الممثلة والمعطلة ، فسلموا من تعطيل النصوص عما دلت عليه من صفات الله على ما يليق به سبحانه ، وسلموا من تمثيل صفات الله التي وردت فيها النصوص بصفات المخلوقين . واليك بعض عبارات السلف التي تدل على أنهم فهموا أن النفي المنفي عن الله هو مماثلة المخلوقات أو مشابهتها .

فقد قال الامام أحمد رحمه الله : التشبيه أن تقول يد كيدي ، أو وجه كوجه فمن قال : ذلك فقد شبَّه الله بخلقه ، فأما اثبات يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه ، فهو اثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة ، وسمع وبصر ليس كالأسماع

---

(١) الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٤٤ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩ .

والأبصار ، وليس الا هذا المسلك وسلك التعطيل المحض ، والتناقض الذى لا يثبت لصاحبه قدم في النفي ولا في الاثبات وبالله التوفيق .(١)

وقال اسحاق بن راهويه : انما التشبيه أن تقول يد كيد ، وسمع كسمع ...(٢)

ويقول ابن خزيمة : فأما احتجاج الجهمية على أهل السنة والآثار في هذا النحو بقوله (ليس كمثله شيء) فمن القائل أن لخالقنا مثلا أو أن له شبها ؟ وهذا من التمويه على الرعاع والسفل ، يموهون بمثل هذا على الجهال يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله ، أو على لسان نبيه (صلعم) فقد شبه الخالق بالمخلوق وكيف يكون خلقه مثله ... وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض أسامي بموجب عند العقلاء الذين يعقلون عن الله خطابه أن يقال : انكم شبهتم الله بخلقه اذ أوقعتم بعض أسامي الله على بعض خلقه(٣) .

وقال الامام أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ليس كمثله شيء(٤) .

فاتضح أن الآية الكريمة (ليس كمثله شيء) أريد منها نفي تشبيه المشبهة الذين شبهوا الخالق بالمخلوق في ذاته أو في صفاته ، وليس المقصود منها نفي الصفات خلاف ما يقوله المعطلة النفاة ، وليس فيما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله تشبيه ولا تمثيل ، فكان استدلال النفاة بهذه الآية على عدم اثبات الصفات استدلال في غير موضعه ، والنتيجة التي نريد أن نصل اليها هي : أن من تتبع أقوال السلف في باب الصفات الالهية وتأمل مرادهم في ذلك عرف يقينا أن السلف قائلون بإبقاء نصوص الصفات على ما دلت عليه من المعاني الظاهرة من الألفاظ ، مع نفي التشبيه ، وتفويض علم الكيفية الى الله ، فهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٢ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٣٧ .
(٢) فتح البارى شرح صحيح البخارى لابن حجر جـ ١٣ ص ٤٠٧ .
(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمه ص ٢٨ ، ٢٩ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٢ ، ٣٣ .

يقفون في وجه تأويل الجهمية والمعتزلة ، ومن تبعهم في ذلك ، وهذا يدل بوضوح على بطلان قول القائلين ، بأن السلف والخلف متفقون على عدم ارادة ظواهر نصوص الكتاب والسنة ، في باب الصفات كلها أو بعضها ، وان المتكلمين عندما يقولون : ان ظواهر النصوص تؤدى الى التشبيه والتمثيل أو التجسيم ، فانما يعبرون عن فهمهم الخاص الذى فهموه من النصوص ، مع أن نصوص الكتاب والسنة لا تدل على شيء من ذلك ، اما السلف فقد اثبتوا ظواهر نصوص الصفات له تعالى لعلمهم بأن حقائق هذه الظواهر الثابتة له تعالى هي ما يليق بعظمة الله وجلاله ، فانها غير تلك الحقائق الثابتة للمخلوق ، فلا تشبيه ولا تجسيم غير أن المؤولين للصفات كما قال أهل العلم ، ما فهموا ذلك ، فشبهوا أولا ، ثم عطلوا ثانيا ، حيث فهموا التشبيه أولا ، ثم عطلوا ثانيا فنتج عن ذلك تعطيل الصفات وتأويل آياتها (١) .

والمستقرىء لمذهب السلف يجد أنه وسط بين المؤولة والمفوضة من جهة وبين المشبهة والمجسمة من جهة أخرى فمذهب السلف اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل . ومبناه على أصلين :

الأصل الأول : تنزيه الله جل وعلا عن مشابهة صفات الحوادث .

الأصل الثاني : الايمان بكل ما وصف الله به نفسه ، وصفه به رسوله (صلعم) واثبات ذلك له تعالى حقيقة لا مجازا ، على الوجه اللائق بكماله ، وجلاله عز وجل ، لأن مجرد اضافة الصفة اليه جل وعلا يفهم من ذلك : أنه لا مناسبة بين تلك الصفة الموصوف بها الخالق ، وبين شيء من صفات المخلوقين (٢) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) المصدر نفسه جـ ٥ ص ٢٦ ، وتفسير اضواء البيان للشنقيطي جـ ٢ ص ٢٨٦ وشرح الطحاوية ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ .

المبحث الرابع :

(معاني الاستواء عند المتكلمين)
" مناقشتها والرد عليها "

عرفنا فيما تقدم أن المتكلمين من النفاة والمعطلة ، قد تأولوا آيات الصفات ، أو توقفوا فيها وفوضوا علم معناها وتفسيرها الى الله ، بعد أن قالوا : ان آيات الصفات وأحاديثها مصروفة عن ظواهرها ، لأن مقتضى ظواهرها - زعموا - يؤدى الى التشبيه والتجسيم ، فجردوا النصوص عن معانيها المفهومة منها ، وعطلوا البارى عن صفاته التي وردت بها النصوص .

وبناء على ذلك ، فقد تأولوا الآيات والأحاديث الدالة على علو الله سبحانه وفوقيته المطلقة على خلقه ، ونفوا أن يكون الله قد استوى على عرشه ، وتأولوا آيات الاستواء من مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وغيرها من الآيات الدالة على أن الله مستو على عرشه بائن من خلقه ، تأولوها الى معان أخرى لا تدل عليها اللغة ، ولا تتفق مع تفسير السلف لمعنى الاستواء المذكور في نصوص الكتاب والسنة . وهذه المعاني المتأولة هي :

أولا : ان استوى بمعنى : استولى وملك وقهر ، ومعناه : الرحمن غلب العرش وقهره فذهبوا في الاستواء الى : القدرة ، يقال : استوى فلان على الناحية اذا غلب أهلها ، وقهرهم (١) واستدلوا على ذلك بقول الشاعر :

---

(١) الابانة عن أصول الديانة للأشعرى ص ٨٦ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ مشكل الحديث لابن فورك ص ٤١٣ ، المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٣٧ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٧٠ ، وفتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٥ ، أصول الدين للبغدادى ص ١١٢ .

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق (١)

ويقول الآخر :

هما استويا بفضلهما جميعا   على عرش الملوك بغير زور (٢)

قالوا : وفائدته الاخبار عن قهره مملوكاته ، وانما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المملوكات ، فنبه بالأعلى على الأدنى ، وادعوا : ان الاستواء بمعنى القهر والغلبة شائع في اللغة (٣) وادعى الراغب الأصفهاني أن الاستواء متى عُدّي بـ (على) اقتضى معنى الاستيلاء كقوله (الرحمن على العرش استوى) . وقد عزا أبو الحسن الأشعري هذا القول الى الجهمية ، والمعتزلة ، والحرورية ، وقال : انهم يقولون : ان الله عز وجل في كل مكان (٤) . وهكذا قال صاحب كتاب الحجة في بيان المحجة ، أن المعتزلة تقول : هو بذاته في كل مكان ، وأما الأشعرية فقالت : الاستواء عائد الى العرش (٥) .

---

(١) هذا البيت ذكر غير منسوب في المسايره : ٣٤ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٣١ ، وغاية المرام في علم الكلام للآمدى ص ١٤١ ، ولمع الأدلة للجويني ص ٩٥ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٧٥ وقالا انه قيل في بشر بن مروان واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١٧ ، وفتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٥ ، ولسان العرب جـ ١٩ ص ١٤٠ ، والأمثال للقرطبي لوحة رقم ١٠٦ ، والصحاح للجوهرى جـ ٦ ص ٢٣٨ وفي المواقف جـ ٨ ص ١١٠ بلفظ : قد استوى عمرو ... الخ وتاج العروس للزبيدى جـ ١٠ ص ١٨٩ ، ونسبه للأخطل ، وهو الوحيد الذى نسبه لقائل معروف ، وقد رجعت الى ديوان الأخطل فلم أجد هذا البيت فيه ، غير أن محقق كتاب غاية المرام في علم الكلام ، قد ذكر أن البيت المذكور قد أورده محقق شعر الأخطل في طبعته الثانية — دار المشرق ببيروت لبنان . ولم يتيسر لي الاطلاع عليها .

(٢) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزى جـ ٢ ص ٢١٣ ، البحر المحيط لأبي حيان جـ ٤ ص ٣٠٨ .

(٣) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ قال : وهذا مما ذهب اليه كثير من أصحابنا ، والمفردات للراغب الأصفهاني بتحقيق محمد سيد كيلاني الطبعة الأخيرة ١٣٨١ / ١٩٦١م جـ ١ ص ٢٥١ .

(٤) الابانه للأشعرى ص ٨٦ .

(٥) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١٧ .

قلت وهو يشير الى قول أبي الحسن فيما ينقل عنه أنه قال : استوى على العرش بمعنى أنه فعل في العرش فعلا سماه استواء . بمعنى أنه أحدث في العرش قربا فصار مستويا عليه ، لا أنه قام به بنفسه فعل (١) . وسأرجىء الرد على هذا الى حين ذكر هذا القول .

أما متأخروا الأشاعرة فقد قالوا : بأن الاستواء : هو الاستيلاء ، فوافقوا في ذلك الجهمية والمعتزلة ، غير أنهم لا يقولون : بأنه في كل مكان كقول الجهمية ، وانما قالوا : انه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين ولا محايث ... الخ ، علما بأن هذا هو المشهور من قول المعتزلة .

فقد ذكر الأشعري : القول في المكان . اختلفت المعتزلة في ذلك ، فقال قائلون : البارى بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول : جمهور المعتزلة .

وقال قائلون : البارى لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه (٢) .

وقال قائلون : البارى في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة في كل مكان ، غير أنه لم ينسب هذا القول لقائل معروف منهم كما نسب القولين السابقين (٣) .

وكان قد ذكر في الصفحة التي تسبق كلامه هنا قول المعتزلة في التوحيد . فقال : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء ... (وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ... الخ (٤) . وعلى هذا فقد اتفقت كلمة المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين ولا محايث ،

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية من ست صور ص ٣١٩ ، وشرح حديث النزول له ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٧ ، ٥٨ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، وأصول الدين للبغدادي ص ١١٢

(٢) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٨٦ .

(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٣٥ .

ولا تصح الاشارة اليه بأنه هناك فوق عرشه بائن من خلقه وعندئذ يكون القائلون بأنه في كل مكان بذاته هم الجهمية الأولى ، وان كنت لا أستبعد أن في المعتزلة من قال بقول الجهمية ، ذلك لأن الجهمية والمعتزلة نشأ في وقت واحد تقريبا ، كما بينت في الباب الأول ، وكان للمعتزلة الفضل الأكبر في انتشار مقالة الجهمية ، غير أن ما ذكرته من مقالة المعتزلة هو المشهور عنهم . وعندئذ تكون الجهمية والمعتزلة ، ومتأخرى الاشاعرة متفقين على أن معنى الاستواء المذكور في الآيات عند جميعهم مصروف من ظاهره المعهود في اللغة الى معان أخرى مثل الاستيلاء والقهر والغلبة ... الخ ثم يختلفون في أن الجهمية وبعض المعتزلة ومن تبعهم يقولون بحلوله — تعالى الله عما يقولون — في كل مكان ، وجمهور المعتزلة ومن تبعهم ينفون أن يكون في جهة ، وأنه لا تصح عليه المحايثة والمباينة ولا يوصف بأنه لا داخل ولا خارج ... الخ .

وما يهمني هنا هو تفسيرهم للاستواء بالاستيلاء والقهر والملك ومناقشتهم فيه . وبيان خطأهم شرعا وعقلا ولغة ، فقد بين العلماء المحققون بطلان هذا القول من أوجه متعددة ، أوصلها بعضهم الى أكثر من أربعين وجها . (١) أذكر منها ما أراه أكثر وضوحا في بيان بطلان هذا القول المحدث ، الذى بُني على مجرد الرأى الذميم :

أولا : ان هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين ولم ينقل ذلك عنهم في شيء من الكتب الصحيحة التي تحكي أقوالهم بل أول من قال ذلك بعض الجهمية والمعتزلة . (٢)

ثانيا : ان معنى هذه الكلمة مشهور ، ولهذا لما سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، ومالك بن أنس عن قوله (الرحمن على العرش استوى) قالا : الاستواء معلوم، والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، ولا يريدون الاستواء معلوم

---

(١) ذكر ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة أن هذا القول باطل من اثنين واربعين وجها جـ ٢ ص ١٢٦ — ١٥٢ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٤ .

في اللغة دون الآية ، لأن السؤال عن الاستواء في الآية .[١]

ثالثا : ان الاستواء اذا كان معلوما في اللغة التي نزل بها القرآن ، كان معلوما في القرآن . اذ أنه لو لم يكن معلوما لم يحتج مالك وغيره من السلف أن يقولوا : الكيف مجهول ، لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي الا ما قد علم أصله ، كما نقول : انا نقر بالله ونؤمن به ، ولا نعلم كيف هو .[٢]

رابعا : انه لو كان الاستواء كما ذكروه بمعنى الاستيلاء ، كان لا فرق بين العرش وغيره ، بل هو عام في المخلوقات كالربوبية والعرش وان كان أعظم المخلوقات ، فان نسبة الربوبية اليه ، لا تنفي نسبتها الى غيره كما في قوله (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم)[٣] ، فلو كان استوى بمعنى استولى - كما هو عام في الموجودات كلها - لجاز مع اضافته الى العرش أن يقال : استوى على السماء وعلى الأرض وعلى الهواء والبحار . . . اذ هو مستو على العرش ، واذا كان قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول : ان الله عز وجل مستو على هذه الأشياء كلها ، مع أنه يقال : استولى على العرش والأشياء علم أن معنى استوى : خاص بالعرش ليس عاما كعموم الأشياء . فالله مالك لكل شيء ومستول عليه ، فالاستواء من الألفاظ المختصة بالعرش لا تضاف الى غيره لا خصوصا ولا عموما .[٤]

خامسا : ان قول القائل استوى على كذا بمعنى ملك وقهر ، دعوى مجردة ، فليس لها شاهد في كلام العرب ، ولو قدر ذلك لكان بهذا المعنى باطلا في استواء الله

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٤ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٥ ص ١٤٥ .
(٣) سورة : المؤمنون اية : ٨٦
(٤) الابانة للأشعري ص ٨٦ - ٨٧ ، التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٥ ، تفسير سورة الاخلاص له ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٧٦ مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٤٠ .

على العرش ، لأنه قد أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وقد أخبر أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة ، فهو من حين خلق العرش مالك له مستول عليه ، فكيف يكون الاستيلاء عليه مؤخرا عن خلق السموات والأرض ؟ انه لمن الممتنع أن يكون هذا الاستيلاء العام هو هذا الاستيلاء الخاص بزمان كما كان مختصا بالعرش . وأى فائدة بتخصيص العرش بالذكر ؟ ولا يكفي الجواب بأنه حيث قهر العرش على عظمته واتساعه فغيره أولى لأن الأنسب في مقام التمدح بالعظمة التعميم بالذكر لقهره الأكوان الكلية بأسرها .(١)

سادسا : سبق أن ذكرت أن الاستواء مطلق ومقيد ، وأن المطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله (ولمّا بلغ أشده واستوى) وهذا معناه كمل وتم ، وأمّا المقيد فثلاثة أضرب :

أحدها : مقيد بإلى كقوله (ثم استوى الى السماء) وقد فسره السلف بأن معناه علا وارتفع .

والثاني : مقيد بـ (على) كقوله (لتستووا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (ثم استوى على العرش) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وهذا أيضا معناه العلو والارتفاع باجماع أهل اللغة ، والاستواء في هذا التركيب نص في ذلك لا يحتمل غيره ، لأن الفعل إذا عُدّى بحرف الاستعلاء (على) دل على العلو كما سبق بيان ذلك . فدل هذا على علوه تعالى على عرشه والسلف فسروا الاستواء بعلوه سبحانه وارتفاعه على العرش . كما

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٥ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٤٠ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات للكرمي ص ١٧١ .

سبق ذكر أقوالهم بنصوصها . وفي هذا رد على الراغب في قوله (ان الاستواء إذا عُدّى بعلى كان نصا في الاستيلاء) .(١)

سابعا : لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى،اذ الذين قالوا ذلك : انما قالوه استنباطا ، وحملا منهم للفظة استوى على استولى ، وعمدتهم في ذلك البيتين المار ذكرهما وبالأخص البيت المنسوب للأخطل (قد استوى بشر على العراق ...

وهذان البيتان لا يعرف قائلهما كما قال ابن فارس النحوى (٢) ، وقد تعقب المحققون البيت المنسوب للأخطل : فقال ابن تيمية : لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي ، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه ، وقالوا : انه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة .(٣)

وقال الخطابي في كتابه شعار الدين : القول في أن الله مستو على عرشه ثم ذكر الأدلة في القرآن ، ثم قال : فدل ما تلوته من هذه الآى أن الله تعالى في السماء مستو على العرش ... الى أن قال : وزعم بعضهم أن الاستواء ها هنا بمعنى الاستيلاء ، ونزع فيه الى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله ، ولو كان الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء لكان عديم الفائدة ، لأن الله تعالى قد أحاط علمه وقدرته بكل شيء ، وكل قطرة وبقعة من السموات والأرضين وما تحت العرش ، فما معنى تخصيص العرش بالذكر ...(٤)

ثامنا : انكر علماء اللغة أن يكون استوى بمعنى استولى ، وبينوا أن استوى بمعنى علا وارتفع كما مر بيان ذلك فيما تقدم من حكاية ما ذكره النضر بن شميل عن الخليل

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ضمن مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٧٤ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزى جـ ٢ ص ٢١٣ .

(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٦ .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٢٧ .

ابن أحمد عندما أتى أبا ربيعة الأعرابي . وقد سئل ابن الأعرابي هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى ، فقال : لا تعرف العرب ذلك (١) ، وروى عنه أنه قال : أرادني ابن أبي دؤاد أن أجد له في لغة العرب (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى . فقلت والله ما أصبت هذا (٢) . كما سئل الخليل بن أحمد ، هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال : هذا مالا تعرفه العرب ، ولا هو جائز في لغتها (٣) .

وكان من شدة حرص ابن أبي دؤاد على تأويل الاستواء وصرف معناه ، أن سأل محمد بن زياد الأعرابي : هل يصح هذا في اللغة ، ومخرج الكلام : الرحمن علا من العلو ، والعرش استوى ؟ قال ابن الأعرابي : يجوز على معنى ، ولا يجوز على معنى ، اذا قلت الرحمن علا من العلو ، فقد تم الكلام ثم قلت : العرش استوى يجوز أن رفعت العرش لأنه فاعل ، ولكن اذا قلت : له ما في السموات وما في الأرض ، فهو العرش ، وهذا كفر (٤) .

هذا قول هذين العالمين ، وهما امامان في اللغة على ما عرف من حالهما ، فحينئذ يكون حمل الاستواء على ما لا يعرف حمل باطل .

تاسعا : ان الاستيلاء في اللغة : المغالبة ، وانما يتحقق معناه عند المنع من الشيء ، فاذا وقع الظفر به قيل استولى عليه ، فأى منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده ؟

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٢٦ ، فتح الباري جـ ١٣ ص ٤٠٦ ، والعلو ص ١٣٣ .

(٢) فتح الباري جـ ١٣ ص ٤٠٦ .

(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٦ ، وقال ذكره ابو المظفر في كتابه الافصاح ، وقد ذكره محمد بن عتيق في كتابه : ابطال التنديد ص ١٧٧ وذكره الكرمي في كتابه اقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٧١ وذكر أن السائل هو : بشر المريسي .

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ .

قال ابن تيمية : رُوِيَ عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا : لا يجوز استوى بمعنى استولى الا في حق من كان عاجزا ثم ظهر ، والله سبحانه لا يعجزه شيء ، ولا يعلوه أحد ، وهو الواحد الصمد ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته ، حتى يكون اتفاق من الأمة على أنه أريد به المجاز ، اذ لا سبيل الى اتباع ما أنزل الينا من ربنا الا على ذلك ، وانما يوجه كلام الله الى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم ، ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات وجل الله أن يخاطب عباده في كتابه العربي الا بما يفهمه العرب في معهود مخاطباتهم ، مما يصح معناه عند السامعين (١) والاستواء في اللغة معلوم مفهوم وهو العلو والارتفاع على الشيء وقد أخرج البيهقي بسنده وأبو اسماعيل الهروى في كتابه الفارق بسنده ، والذهبي في كتاب العلو بسنده كلهم الى نفطويه . قال حدثنا داود بن علي بن خلف قال : كنا عند ابن الأعرابي فقال له رجل : (الرحمن على العرش استوى) فقال : هو على العرش كما أخبر ، فقال الرجل : انما معنى قوله : استوى يعني : استولى . فقال له ابن الأعرابي : اسكت، ما يدريك ؟ العرب لا تقول للرجل : استولى على الشيء ، الا أن يكون له مضاد فيه ، فأيهما غلب قيل : استولى ، والله تعالى لا مضاد له ، وهو على عرشه كما أخبر ، ثم قال الاستواء بعد المغالبة .

قال النابغة :

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٦ ، التهذيب لابن القيم بهامش معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ١٠٤ ، الأسماء والصفات ص ٤١٢ .

الا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد اذا استولى على الأمد(١)

ولو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لم يختص بالعرش ، لأنه غالب على جميع المخلوقات كما بينت ذلك سابقا .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : فاذا تبين هذا فقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق . لفظ مجازى لا يجوز حمل الكلام عليه الا مع قرينه تدل على إرادته . . . ومعلوم أنه ليس في الخطاب قرينة ، انه أراد ، بالآية الاستيلاء ، واذا كان أهل اللغة قد قالوا : لا يكون استوى بمعنى استولى الا فيما كان منازعا مغالبا ، فاذا غلب أحدهما صاحبه ، قيل : استولى فان الله لا ينازعه أحد في العرش ، فلو ثبت استعماله في هذا المعنى الأخص مع النزاع في ارادة المعنى الأعم ، لم يجب حمله عليه بمجرد قول بعض أهل اللغة مع تنازعهم فيه ـ هذا اذا ثبت أنه قول لبعض أهل اللغة ـ وهؤلاء ادعوا انه بمعنى استولى في اللغة مطلقا ـ وهذا خلاف معنى الاستواء المذكور في الكتاب والسنة المعدّى بـ (على) فانه مطرد في الجميع بأنه بمعنى علا وارتفع.

ثم لو ثبت أنه من اللغة العربية لم يجب أن يكون من لغة العرب العرباء ولو كان من لفظ بعض العرب العرباء ، لم يجب أن يكون من لغة رسول الله (صلعم) وقوله ، ولو كان من لغته لكان بالمعنى المعروف في الكتاب والسنة وهو الذى يراد به ولا يجوز أن يراد معنى آخر . وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله (صلعم) لا احتاج الى صحته . فكيف ببيت من الشعر لا يعرف

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ ، وشرح السنن للالكائي لوحة رقم ٩٢ ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ ، العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٣٣ ، لسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ١٤١ ، وهذان الأخيران هما اللذان قالا بأن ابن الأعرابي احتج بقول النابغة هذا ، وفي كتاب العلو (أو ما أنت سابقه) بدل (أو من انت سابقه) وكذا أخرجه البغدادى في تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٢٨٤ ، وقال انه للنابغة .

اسناده ، بل قد طعن فيه أئمة اللغة ، وأنكروا أن يكون من لغة العرب .[١]

وقال ابن القيم ان هذا البيت محرف وانما هو هكذا : بشر قد استولى على العراق، هكذا لو كان معروفا من قائل معروف ، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع اليها .[٢]

وقال ابن تيمية وابن القيم : انه لو صح هذا البيت ، وصح أنه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة على من احتج به على أن معنى : استوى : استولى : فهو على حقيقة الاستواء ، فان بشرا هذا كان أخا لعبد الملك بن مروان ، وكان أميرا على العراق ، واستواؤه عليها ، أى على كرسي ملكها ، لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء بل استواء منه على كرسي ملكها ، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة ، لأن استواء الشيء على غيره يتضمن استقراره وثباته وتمكنه عليه،ومنه:قد استوى بشر على العراق ... الخ . فانه يتضمن استقراره وثباته عليها ودخوله دخول مستقر ثابت غير مزلزل ، وهذا يستلزم الاستيلاء ، أو يتضمنه ، فالاستيلاء لازم معنى الاستواء ، لا في كل موضع بل في الموضع الذى يقتضيه ، ولا يصلح الاستيلاء في كل موضع يصلح فيه الاستواء ، بل هذا له موضع وهذا له موضع ، ولهذا لا يصلح أن يقال : استولت السنبلة على ساقها ، ولا استولت السفينة على الجبل ، ولا استولى الرجل على السطح اذا ارتفع فوقه .

فبهذا يثبت أن البيت حجة عليهم لا لهم . اذ لو كان المراد بالبيت استيلاء القهر والملك ، لكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان الذى هو الخليفة ،لا أخوه بشر فان بشرا لم يكن ينازع أخاه الملك ، ولم يكن خليفة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٦ ، ١٤٧ مع بعض التصرف .
(٢) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ١٣٦ .

مثله ، وانما كان نائبا له عليها ووليا من جهته فالمستولى عليها هو عبد الملك لا بشر ، بخلاف الاستواء الحقيقي ، وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها فان نواب الملوك تفعل هذا باذن الملوك ، ولا يقال : لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير ، انه قد استوى عليها ، فلا يقال : استوى أبو بكر على الشام ، ولا استوى عمر على مصر والعراق وسائر ما فتحه ، ولا قال احد قط : استوى رسول الله (صلعم) على اليمن وغيرها مما فتحه ، مع أنه استولى عليها ، واستولى خلفاؤه من بعده على هذه البلاد ، وانما يقال فيمن استوى بنفسه على بلد فانه مستو على سرير ملكه . ولم يزل الشعراء يمدحون الملوك والخلفاء : بالفتوحات ، ويتوسعون في نظمهم واستعاراتهم فلم يسمع من قديم منهم جاهلي ولا اسلامي . . . أنه مدح أحدا قط انه استوى على البلد الفلاني ، الذى فتحه واستولى عليه[1] .

عاشرا : انه لو حمل على هذا المعنى لأدّى إلى محذور يجب تنزيه بعض الأئمة عنه فضلا عن الصحابة ، فضلا عن الله ورسوله ، فلو كان الكلام في الكتاب والسنة كلاما نفهم منه معنى ، ويريدون به معنى آخر ، لكان في ذلك تدليس وتلبيس ومعاذ الله أن يكون ذلك ، فيجب أن يكون استعمال هذا الشاعر في هذا اللفظ في هذا المعنى ليس حقيقة بالاتفاق ، بل حقيقة في غيره ، ولو كان حقيقة فيه للزم الاشتراك المجازى فيه ، واذا كان مجازا عن بعض العرب أو مجازا اخترعه من بعده ، أفتترك اللغة التي يخاطب بها رسول الله (صلعم) وأمته ؟[2]

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٧٥ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٦ — ١٣٨ ، ومجموعة تفسيرات ابن تيمية ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

حادي عشر : إن إحداث القول في تفسير كتاب الله الذى كان السلف والأئمة على خلافه يستلزم أحد أمرين : امّا أن يكون خطأ في نفسه ، أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ ، ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف .

ذلك أن معنى الاستواء معلوم علما ظاهرا بين الصحابة والتابعين وتابعيهم فيكون التفسير المحدث بعده باطلا قطعا ، وهذا قول يزيد بن هارون الواسطي فانه قال : ان من قال : (الرحمن على العرش استوى) خلاف ما تقرر في نفوس العامة فهو جهمي .

ومنه قول مالك : الاستواء معلوم ، وليس المراد أن هذا اللفظ في القرآن معلوم كما قال بعض الناس ...(١)

الثاني عشر : ان هذا اللفظ قد اطرد في القرآن ، والسنة ، حيث ورد بلفظ الاستواء دون الاستيلاء ، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر موارده ، كذلك فاذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى ، حمل على معنى استولى ، لأنه المألوف المعهود ، واما أن يأتي إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى واحد فيدعي صرفه في الجميع الى معنى لم يعهد استعماله فيه ، ففي غاية الفساد ، لا يقصده ويفعله من يقصد البيان ، هذا لو لم يكن في السياق ما يأبى حمله على غير معناه ، الذى اطرد استعماله فيه ، فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك .(٢)

الثالث عشر : ان هذا اللفظ (استوى) الذى تكرر في الكتاب والسنة والدواعي متوفرة على فهم معناه من الخاصة والعامة عادة ودينا ، إنْ جُعِل الطريق إلى فهمه بيت شعر أحدث فيؤدى الى محذور ، فلو حمل على معنى هذا البيت للزم تخطئة

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٨ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٢٨ ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٢٤ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ .

الأئمة الذين لهم مصنفات في الرد على من تأول ذلك ، ولكان يؤدي الى الكذب على الله ورسوله (صلعم) والصحابة والأئمة ، وللزم أن الله امتحن عباده بفهم هذا دون هذا ، مع ما تقرر في نفوسهم وما ورد به نص الكتاب والسنة ، والله سبحانه لا يكلف نفسا الآ وسعها ، وهذا مستحيل على الله ورسوله (صلعم) والصحابة والأئمة[1] .

الرابع عشر : انه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه ، لم يتأخر ذلك الى ما بعد خلق السموات والأرض ، فإنَ الله لم يزل ظاهرا غالبا مستوليا على العرش ، وجميع الأكوان . وقوله (ثم استوى) يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فبطل ما قالوه ، اذ أن لازم قولهم : انه كان مغالبا فيه إمّا بمغالبة العرش له وعدم استطاعته قهره وغلبته ، وامّا بمنازعة غيره له في الاستيلاء على العرش ، فلما قهر العرش وغلبه ، أو ظهر على ذلك المنازع بقهره والاستيلاء على العرش . . . وهذا منتف عن الله سبحانه وتعالى ، فانه سبحانه لا يعجزه شيء ، والعرش لا يغالبه في حال ، وليس له منازع ولا مضاد في الاستيلاء على ما شاء سبحانه ، فهو لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا ، ولا يزال كذلك أزلا وأبدا[2] .

الخامس عشر : إن الإستيلاء ، والاستواء لفظان متغايران ، ومعنيان مختلفان فحمل أحدهما على الآخر إنْ أُدّعِي أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر فان العرب لم تضع لفظ الاستواء للاستيلاء البتة ، وان كان بطريق الاستعمال في لغتهم فكذب أيضا فهذا نظمهم ونثرهم شاهد بخلاف ذلك . . . وان كان بطريق المجاز القياسي فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال فلا يجوز أنْ يَحْمِلَ عليه كلام غيره من

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٨ .

(٢) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ ، مختصر الصواعق جـ ٢ ص ١٢٩ وما بعدها ، فتح الباري جـ ١٣ ص ٤٠٦ .

الناس ، فضلاً عن كلام الله ورسوله (١) .

السادس عشر : ان الاجماع منعقد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة لا مجازا . قال أبو عمر الطلمنكي في كتابه الكبير ، الذى سماه : الوصول الى معرفة الأصول : أجمع أهل السنة على أن الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز (٢) . وهكذا نقل الاجماع غير واحد من السلف وغيرهم مثل : ابن عبد البر والقرطبي ، والصابوني ، والبيهقي ، وابن رشد الحفيد والأشعرى ، وابن أبي زمنين ، والخطابي ، وأبو نعيم وغير هؤلاء كثيرون (٣) .

حتى لقد صرح بعض أهل السنة - لما قالت الجهمية بأن الاستواء مجاز - بأن الله استوى بذاته على العرش كما سنوضح ذلك في نهاية هذا الفصل ان شاء الله تعالى .

الوجه السابع عشر : إنه إن فُسِّر الاستواء بالغلبة والقهر ، عاد معنى هذه الآيات إلى أن الله أخبر عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه وقد تقرر أن الله مستول على العرش منذ أن خلقه (٤) .

الوجه الثامن عشر : امّا أن يحيل العقل حمل الاستواء على حقيقته ، أو لا يحيله فإن أحاله العقل ، ولم يتكلم أحد من الصحابة ، والتابعين وأئمة الاسلام في تفسيره بخلاف ما يحيله العقل ، بل تفاسيرهم كلها مما يحيلها العقل ، لزم القدح في علم الأمة ونسبتها إلى أعظم الجهل ، لسكوتهم عن بيان الحق ، وان لم يحله العقل وجب حمله على حقيقته لأنها الأصل ، والعقل لا يمنع منها ، كيف وأئمة

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٢ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٣ ، والعلو للذهبي ص ١٧٩ .
(٣) انظر أقوال الأئمة في نقل اجماع سلف الأمة وعلمائها على أن الله استوى على عرشه وانه فوق عرشه بائن من خلقه في كتاب الأسماء والصفات من مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية جـ ٥ في أماكن متفرقة منه .
(٤) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقى عن الجهمية والمعتزلة والخوارج ، كما حكى ذلك ابو الحسن الأشعرى في كتبه ، وحكاه ابن عبد البر والطلمنكي عنهم خاصة ، وهؤلاء ليسوا ممن تُحْكَى أقوالهم في التفسير ولا يُعْتَمد عليها ... وقد عُلِم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويفسرون القرآن بآرائهم فلا يجوز العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم.(١)

التاسع عشر : ان نقل معنى الاستواء وحقيقته كنقل لفظه ، بل أبلغ فان الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول (صلعم) أخبر عن ربه بأنه استوى على عرشه ، من يحفظ القرآن ومن لا يحفظه ، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السنة : الاستواء معلوم غير مجهول ، كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياة والارادة،وسائر ما اخبر الله به عن نفسه معلوم ، وان كانت كيفيته مجهولة غير معلومة للبشر،فانهم لم يخاطبوا بالكيفية ، ولم يرد منهم العلم بها ، فاخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كانكار ورود لفظه بل أبلغ ، فان اللفظ انما يراد لمعناه ومفهومه فهو المقصود بالذات ، واللفظ مقصود قصد الوسائل والتعريف بالمراد ، فاذا انتفى المعنى وكانت ارادته محالا لم يبق في ذكر اللفظ فائدة بل كان تركه أنفع من الاتيان به ، اذ أن الاتيان به انما حصل منه ايهام المحال والتشبيه ، وأوقع الأمة في اعتقاد الباطل ، وهذا من أمحل المحال.(٢)

الوجه العشرون :ان المؤول انتقل عن شرح الاستواء الحسي على العرش بالتنزيه عنه الى التشبيه السلطاني الحادث ، وهو الاستيلاء على المكان ، فهو انتقال عن التشبيه بمحدث ما الى التشبيه بمحدث آخر ، فما بلغ عقله في التنزيه مبلغ الشرع فيه في قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ألا ترى أنه استشهد في التنزيه العقلي في الاستواء بقول الشاعر :

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٤٣ ، ١٤٤ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٤٥ .

قد استوى بشـر على العـراق　　　من غير سـيف ودم مهـــراق

وأين استواء بشر على العراق ، من استواء الرحمن على العرش ، ونهاية الأمر يحتاج أن يقول : المراد استيلاء يليق بشأن الرحمن جل شأنه ، فليقل من أول الأمر قبل تحمل مؤنة هذا التأويل : استواء يليق بشأن من عز شأنه وتعالى عن ادراك العقول سلطانه، وهذا أليق بالأدب ، وأوفق بكمال العبودية ، وعليه درج صدر الأمة وساداتها ، واياها اختار أئمة الفقهاء وقاداتها ، واليها دعا أئمة الحديث في القديم والحديث ، حتى قال محمد بن الحسن كما أخرجه عنه اللَّالكائي : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله (صلعم) في صفة الرب من غير تفسير ولا صرف ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي (صلعم) وأصحابه ، وفارق الجماعة ، لأنه وصف الرب بصفة لا شيء (١) .

وأخرج البيهقي عن الأوزاعي قوله : كنا والتابعون متوافرون نقول : ان الله على عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته (٢) . ومن وجه آخر عنه أنه سئل عن قوله تعالى (ثم استوى على العرش) فقال : هو كما وصف نفسه (٣) .

وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال : كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة ، وشريك وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث، ولا يقولون كيف، واذا سئلوا أجابوا بالأثر . قال أبو داود

---

(١) شرح السنة لللالكائي لوحة رقم ٩٨ ، انظر فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٧ ، وفتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٠

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .

(٣) فتح البارى لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٦ .

وهو قولنا ، وقال البيهقي ، وعلى هذا مضى أكابرنا .[1]

وسئل الشافعي عن الاستواء فقال : آمنت بلا تشبيه ، وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك ، وأمسكت عن الخوض غاية الامساك[2] ، وفي رواية أخرى عنه أنه قال : لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها ، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر ، وأما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل ، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ، ولا الروية والفكر ، فنثبت هذه الصفات ، وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال : (ليس كمثله شيء) ... أهـ .[3]

وقال الامام أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله .[4]

وقال أيضا : استوى كما ذكر لا كما يخطر للبشر .[5]

وكلام السلف مستفيض بمثل هذا ، وهو القول الحق .

الوجه الحادى والعشرون : ان حقيقة هذا المجاز أنه ليس فوق السموات رب ، وليس على العرش الا العدم المحض ، وليس هناك من ترفع اليه الأيدى ، ويصعد اليه الكلم الطيب ، وتعرج الملائكة والروح اليه ، وينزل الوحي من عنده ، ولا عرج برسول الله (صلعم) إليه حقيقة ، ولا يجوز أن يقال أين هو كما قاله النبي (صلعم) وأن نسبة مَن فوق السموات كلها إلى القرب منه كنسبة مَن في أسفل سافلين

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٦ ، وانظر فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦ — ٤٠٧ وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمرعي بن يوسف الكرمي ص ٧٤ — ٨٠ .

(٢) الفواكه الدواني بشرح أبي زيد القيرواني ١/٦٠ ، ولوائح الأنوار ١/١٦٩ ، وأقاويل الثقات ص ١٦٦ .

(٣) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٧ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٢ .

(٥) الفواكه الدواني ١/٦٠ ، ولوائح الأنوار ١/١٦٩ .

كلهما في القرب منه سواء ، فهذا حقيقة هذا المجاز كما صرح به امام الحرمين في قوله (ان هذا الحديث " لا تفضلوني على يونس بن متى " يدل على أن النبي (صلعم) وهو عند سدرة المنتهى لم يكن بأقرب الى الله من يونس عليه السلام وهو في بطن الحوت في قعر البحر ، فدل على أنه تعالى منزه عن الجهات والا لما صح النهي عن التفضيل .(١)

وقال البيهقي عند ايراده لحديث الادلاء " والذى روى في آخر هذا الحديث اشارة الى نفي المكان عن الله تعالى ، وأن العبد أينما كان فهو في القرب والبعد من الله تعالى سواء . . . الى أن قال : واستدل بعض اصحابنا في نفي المكان عن الله بقول النبي (صلعم) " أنت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء " قال : واذا لم يكن فوقه شيء ، ولا دونه شيء لم يكن في مكان . . .(٢)

وقال الكوثرى في الهامش على حديث الادلاء : قال أبو بكر بن العربي في العارضة : والمقصود من الخبر أن نسبة البارى من الجهات الى فوق كنسبته الى تحت ، اذ لا ينسب الى الكون في واحد منهما بذاته . أ.هـ.(٣)

فانظر الى هذا الاستدلال العجيب ، فان حديث الادلاء متكلم فيه فان في رواية الحسن عن أبي هريرة انقطاع ، فان الحسن لم يسمع من أبي هريرة وقد روى من وجه آخر منقطع عن أبي ذر رضي الله عنه مرفوعا .(٤)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : هذا الحديث ان كان ثابتا فمعناه : لهبط على الله . إنما هو تقدير مفروض أى لو وقع الادلاء لوقع عليه لكنه لا يمكن

---

(١) تكملة الرد على نونية ابن القيم للكوثرى هامش السيف الصقيل ص ٣٦ ط١ سنة ١٣٥٦

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ .

(٣) المصدر نفسه الهامش ص ٤٠٠ .

(٤) المصدر نفسه ص ٤٠٠ - ٤٠١ ، الرسالة العرشية لابن تيمية ص ٢٢ .

أن يدلي أحد على الله شيئا لأنه عال بالذات ، واذا هبط شيء الى جهة الأرض يقف في المركز ، ولم يصعد الى الجهة الأخرى ، لكن يتعذر فرض الادلاء (١) .

قلت وكلام ابن تيمية على الحديث ، وتوجيهه هذا التوجه كل ذلك على فرض ثبوت الحديث ، وانه بتقدير ثبوته فانما يكون دالا على الاحاطة ، والاحاطة قد علم ان الله قادر عليها اورد على من تأوله بأن معناه : لهبط على علم الله ، لأن علمه لا يخلو منه مكان . بأن هذا من جنس تأويلات الجهمية ، بل بتقدير ثبوته يكون دالا على الاحاطة ... (٢)

أقول ان هذا الموضوع له تعلق بعلم الهيئة ، وهي الاحاطة والكروية وسوف أتكلم عن ذلك في مبحث مستقل ان شاء الله تعالى لتعلقه بموضوع رسالتي .

وأقول أيضا ان هؤلاء المتكلمين النفاة لا يقبلون آخبار الآحاد العدول فكيف يسوغ لهم الاستدلال بمثل هذا الحديث لو عقلوا وأنصفوا .

وقد تنبه السلف لحقيقة هذا القول : فحكوا انعقاد اجماع السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين على أن الله عال على عرشه فوق خلقه . كما قال اسحاق بن راويه : عند قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) اجماع أهل العلم ان الله فوق العرش استوى ، ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة ... (٣) وقالوا : ان منتهى كلام الجهمية ومن قال بقولهم أن يقولوا : ليس في السماء شيء صرح بذلك حماد بن زيد ، وسعيد بن عامر الضبعي ، وعبد الرحمن بن مهدى الامام المشهور وغير هؤلاء كثيرون . (٤)

---

(١) الرسالة العرشية ص ٢٢ .
(٢) الرسالة العرشية لابن تيمية ص ٢٣ ، ٢٤ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ .
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٢ - ٥٣ .

قلت : واجماع السلف منعقد قبل أن توجد كلمة النفاة من الجهمية والمعتزلة ومن اقتدى بهم ولا عبرة بما قالوه لمناقضته ما جاءت به الرسل ، وهو من أبطل الباطل .

هذا وقد رد ابن القيم رحمه الله بأكثر مما ذكرته فليرجع اليه من شاء التوسع .(١)

المعنى الثاني :

من معاني الاستواء عند المتكلمين النفاة : فانهم قالوا : استوى بمعنى قصد وأقبل على خلق العرش ، وممن صرح بذلك الرازى في أساس التقديس حيث يقول : لو كان تعالى مستقرا على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش ، أولى من الابتداء بتخليق السموات ، لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش فيكون العرش مكانا له ، والسموات مكان لعبيده ، والأقرب الى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدما على تهيئة مكان العبيد لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش ، لقوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة ثم للتراخي .(٢) وقد نسب ابن تيمية هذا القول للثعلبي .(٣)

وادعى بعضهم الاجماع على أن العرش مخلوق بعد السموات والأرض ،(٤) فيكون المعنى على هذا أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ، بمعنى أقبل على خلقه
قلت : وهذا ما [illegible] اليه كلام الرازي السابق .
ويرد عليه من وجوه :

الوجه الأول : ان هذا انشاء منهم بوضع لفظ استوى على أقبل ، وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة ، فانهم ذكروا معاني (استوى) ولم يذكر أحد منهم في معانيه الاقبال على الخلق .(٥)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج٢ ص١٢٦ - ١٥٢
(٢) اساس التقديس للرازى طبع مطبعة كرستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ ص ٣٧ .
(٣) شرح حديث النزول ص ١٤٦ (٤) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ١٣١ .
(٥) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٤٥

قال ابن تيمية : ومن قال : استوى بمعنى عمد، ذكره في قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) السجده : ١١ ، لأنه عدّى بحرف الغاية ، كما يقال عمدت الى كذا وقصدت الى كذا ولا يقال عمدت على كذا ولا قصدت عليه . مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يعرف في اللغة أيضا ، ولا هو قول أحد من مفسرى السلف . بل المفسرون من السلف قولهم بخلاف ذلك كما سيأتي بيان ذلك عنهم . وانما هذا القول وأمثاله ابتدع في الاسلام لما ظهر انكار أفعال الرب التي تقوم به ، ويفعلها بقدرته ومشيئته واختياره .(١)

الوجه الثاني : ان استواء الشيء ، والاستواء اليه ، والاستواء عليه ، يستلزم وجوده ووجود ما نسب إليه الاستواء بالى ، أو بعلى ، فلا يقال استوى الى أمر معدوم ، ولا استوى عليه .

فهذا التأويل انشاء محض لا أخبار صادق عن استعمال أهل اللغة .(٢)

الوجه الثالث : ان هذا القول مناقض لما دل عليه القرآن والسنة واجماع المسلمين أظهر مناقضة ، فانه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء كما قال تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء)(٣) . وهذه واو الحال ، أى خلقها حال كون عرشه على الماء ، فدل على سبق العرش للسموات والأرض ، وفي الصحيح عن النبي (صلعم) قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وعرشه على الماء .(٤) فأخبر أنه قدّر المقادير وعرشه على

---

(١) شرح حديث النزول ص ١٤٦ ، ١٤٧ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٤٥ .
(٣) سورة هود آية ٧ .
(٤) صحيح مسلم طبع دار الفكر ببيروت جـ ٨ ص ٥١ ، وسنن الترمذى جـ ٣ ص ٣١١ الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٤ .

الماء ، وأخبر في حديث عبادة بن الصامت الذي في سنن أبي داود والترمذي ونصه : ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، فقال رب : وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة [1] فأخبر في هذا الحديث أنه قدرها في أول أوقات خلق القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكون العرش موجودا قبل تقدير المقادير يقتضي أنه مخلوق قبل القلم ، فيكون العرش مخلوقا قبل خلق السموات والأرض بأكثر من خمسين ألف سنة ، فبالنتيجة يكون ادعاء من ادعى بأن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض باطل لا سند له من نقل أو عقل ، أما بالنقل فيما تقدم، واما بالعقل : فان قوله : ان تهيئة مكان نفسه ، مقدما على تهيئة مكان عبيده ،مبني على أن الله محتاج الى المكان الذي هو العرش ، والسلف لا يقولون بأنه خلق العرش لحاجة بل يقولون : خلق العرش ثم استوى عليه لا لحاجة ولا لكون العرش يمسكه أن يسقط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، لكن من قال بمثل قول هذا القائل الذي قاس الله بخلقه في حاجتهم الى المكان ، وما يستوون عليه ، ثم رتب على ذلك القول ، بأن تهيئته مكان نفسه مقدما على تهيئته مكان غيره ، قياسا منه على العبد المخلوق الذي لا يعمل عملا ولا يهيء شيئا لغيره مما فيه حاجة له ومصلحة فيه قبل أن يعمل لنفسه ذلك أولا لحاجته اليه ، تعالى الله عن قولهم الباطل .

الثالث من معاني الاستواء :

قيل ان الكلام تم عند قوله (الرحمن على العرش) ثم ابتدأ بقوله : (استوى له ما في السموات وما في الأرض) [2] أي استقام الكل على مراده بتسوية الله تعالى اياه [3] .

---

(١) سنن ابي داود طبع ونشر الحلبي بمصر ط١٣٧١هـ جـ ٢ ص ٥٢٨ (القدر) وسنن الترمذي جـ ٣ ص ٣١١ .

(٢) سورة طه الآيات ٥ ، ٦ .

(٣) الاتقان للسيوطي جـ٢ ص ٧ ، واقاويل الثقات ص ١٧٢ ، المفردات للراغب ص ٣٦٦

وقد رد هذا القول : بأنه يزيل الآية عن نظمها ومرادها .. وأنه لا يتأتى عند قوله (ثم استوى على العرش) ...[١]

المعنى الرابع من معاني الاستواء :

قيل : ان الوقوف على (على) والعرش مستأنف ، وقد رد هذا القول : بأنه مما لا ينبغي أن يحكى لاستحالته وبعده عما نقله أهل التواتر من جر العرش ، وهو قد رفعه ، ولم يرفعه أحد من القراء ، وقد جعل (على) فعلا وهي هنا حرف باتفاق ، وأيضا فلو كانت فعلا لكتبت بالألف .

وقد تقدم ما ذكره البيهقي عن ابن الأعرابي أنه قال : لي أحمد بن أبي دؤاد : يا أبا عبد الله يصح هذا في اللغة ؟ ومخرج الكلام : الرحمن علا من العلو ، والعرش استوى ؟ قال قلت : يجوز على معنى ، ولا يجوز على معنى ، اذا قلت : الرحمن علا من العلو ، فقد تم الكلام ، ثم قلت : العرش استوى ، يجوز ان رفعت العرش لأنه فاعل ، ولكن اذا قلت : (له ما في السموات وما في الأرض) فهو العرش ، وهذا كفر .[٢]

المعنى الخامس :

قيل : انه يحمل على القصد الى خلق شيء في العرش ، ونسب امام الحرمين هذا التأويل الى سفيان الثوري رضي الله عنه ، واستشهد عليه بقوله (ثم استوى الى السماء وهي دخان) ومعناه : قصد اليها .[٣]

ورد هذا القول بأن تعديته بعلى يمنع من ذلك ، اذ أن الفعل المتضمن

---

(١) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٧ ، وأقاويل الثقات ص ١٧٢ ، وقد أسند السيوطي هذا القول لاسماعيل الضرير .

(٢) الأسماء والصفات ص ٤١٥ ، أقاويل الثقات ص ١٧٣ .

(٣) الشامل للجويني ص ٥٥٤ ، وقال الجويني في تعليقاته على الأسماء والصفات ص ٤٠٦ انه ذكر ذلك في الارشاد .

القصد إلى فعل الشيء يُعدّى بـ (الى)(١) ، والاستواء على العرش معدّى بـ (علـى) الدالة على الاستعلاء على الشيء والارتفاع عليه ، وفوقه . ونسبة هذا القول الى الشورى لم ينقلها أحد ممن له عناية بأقوال السلف ، بل المشهور عنه رحمه الله الايمان بما وردت به النصوص من صفات الله عز وجل دون تكييف ولا تمثيل ، ولا صرف لها عمّا دلت عليه من المعاني اللائقة بالله سبحانه وتعالى .

المعنى السادس في معنى الاستواء :

هو أن معنى قوله (على العرش استوى) أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه اليه ، فليس بعد العرش شيء ، وعلى هذا تكون (على) بمعنى اليه ، أى انتهى الى العرش ، أى فيما يتعلق بالعرش ، لأنه خلق الخلق شيئا بعد شيء . وهذا اختيار ابن حزم واستدل على ذلك بقوله (صلعم) وقد ذكر الجنات : " فاسألوا الله الفردوس الأعلى فانه وسط الجنة وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن "(٢) فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء . فابن حزم قد جعل الاستواء في قوله (الرحمن على العرش استوى) بمعنى الانتهاء بدليل استدلاله بقوله تعالى (فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما) أى فلما تم وكمل شبابه وانتهى الى القوة . وجعل (على) في قوله على العرش بمعنى (الى) بدليل استدلاله بقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) ثم قال : أى أن خلقه وفعله انتهى الى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه . وختم كلامه بقوله : وهذا هو الحق به نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه . والاستواء منفي عن الله تعالى لأنه من صفات الأجسام ومن جملة الأعراض . . .(٣)

---

(١) المواقف للأيجي جـ ٨ ص ١١٠ ، وأقاويل الثقات ص ١٧٦ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب الجهاد باب درجات المجاهدين جـ ٦ ص ١١ وكتاب التوحيد باب قوله : وكان عرشه على الماء جـ ١٣ ص ٤٠٤ ، ورواه الامام احمد في مسنده جـ٢ ص ٣٣٥ ، ٣٣٩

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٤ ، ١٢٥ وفتح الباري جـ ١٣ ص ٤٠٦ ولم ينسبه لقائل .

قلت : فأمّا ان العرش هو نهاية المخلوقات وأنه ليس وراءه (فوقه) مخلوق فهذا حق لا ننازعه فيه ، وكذلك قوله : ان الاستواء في اللغة يقع على الانتهاء فهذا حق أيضا ، لكن قد بينت أن ذلك في الاستواء المطلق الذى لم يتعدى بحرف ، وأن الاستواء المعدى بحرف تتنوع معانيه بحسب صلاته ، وأن الاستواء المعدّى بالى (قد فسره السلف بأنه يتضمن القصد في علو الى فعل الشيء ، أمّا الاستواء المعدّى بحرف الاستعلاء (على) فليس له في القرآن ولغة العرب الا معنى واحد وهو العلو والارتفاع وقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وتعديه الاستواء على العرش في جميع موارده من القرآن بـ (على) هو كذلك بمعنى علوه سبحانه وارتفاعه فوق عرشه كيف يشاء سبحانه

المعنى السابع :

ان الاستواء بمعنى العلو بالعظمة والعزة ، وأن صفاته تعالى أرفع من صفات العرش على جلالة قدره (١) ، فهم يجعلون كونه فوق العرش بمعنى أنه خير من العرش وأفضل منه . كما يقال : الأمير فوق الوزير ، والدينار فوق الدرهم .

وهذا القول مردود بما يلي :

أولا : انه ليس في لغة العرب استوى على كذا اذا كان أعظم منه قدرا وأفضل .

ثانيا : ان تفضيل الرب على شيء من خلقه لا يذكر في شيء من القرآن الا ردا على من اتخذ ذلك الشيء ندا لله تعالى ، فيبين سبحانه أنه خير من ذلك الند كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آلله خير أم ما يشركون (٢)) . فأما أن يفضل نفسه على شيء معين من خلقه ابتداء فهذا لم يقع في كلام الله ، ولا هو مما يقصد بالاخبار ، لأن قول القائل ابتداءً الله خير من ابن آدم ، وخير من السماء وخير من العرش من جنس قول : السماء

---

(١) الشامل للجويني ص ٥٥٤ ، أقاويل الثقات ص ١٧٦ .
(٢) سورة النمل آية : ٥٩ .

فوق الأرض ، والثلج بارد والنار حارة ، وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح ، ولهذا لم يجئ هذا اللفظ في القرآن ، ولا في كلام رسول الله (صلعم) ولا هو مما جرت به عادة الناس بمدح الرب به مع تفنن مدحهم ومحامدهم ثم ان هذا كلام ركيك سمج لا يليق بكلام الله سبحانه ، ومن المثل السائر

ألم تر أن السيف ينقص قدره ... اذا قيل أن السيف أمضى من العصا

وهذا بخلاف ما اذا كان المقام يقتضي ذلك احتجاجا على مبطل ، وابطالا لقول مشرك كما إنا رأينا رجلا يعبد حجرا ، فقلنا له : الله خير أم هذا الحجر الذى تعبده؟، فيحسن هذا الكلام في هذا المقام ، ولا يحسن في قول القائل ابتداءً : الحمد لله الذى هو خير من الحجارة.(١)

ثالثا : ان مثل هذا الكلام لا يقال ابتداءً إلا في حق شيئين بينهما مناسبة ، وأحدهما يزيد على الآخر في بعض ما يشتركان فيه ، والله سبحانه وتعالى لا مناسبة بينه وبين خلقه لا العرش ولا غيره ، بل هو لا مثيل له ، ولا ند ولا سامي له لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . كيف لا والانسان لو تكلم بهذا الكلام في حق المخلوق مثل أن يقول : الشمس أضوأ من السراج ، والسماء اكبر من الرغيف ، وأعلى من سقف الدار ، ونحو ذلك ، لكان مستهجنا مستقبحا مع قرب النسبة بين المخلوق والمخلوق ، فكيف اذا قيل ذلك بين الخالق تعالى والمخلوق مع التفاوت الذى بين الله وخلقه ، اذ لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه البتة.(٢)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

المعـــنى الثامـــن :

انه بمعنى قدر على العرش ، وقد نسبه صاحب أقاويل الثقات في تأويـــل الأسماء ، والصفات : الى القدرية [1] ، بينما قال صاحب شرح المواقف : إنه قول أكثـــر الأشاعرة [2] . والفرق بين هذا القول ، وبين قهر العرش وغلبته كما مر أن ذالك يحصل منه صفة فعل وهو القهر ، وهذا يحصل منه صفات ذات وهو القدرة [3] .

قلت وهما جميعا باطلان بما تقدم بيانه من أنه سبحانه قاهر للعرش قادر عليه منذ أن خلقه كما هو مستول سبحانه على جميع الأكوان بلا منازع ولا مضاد له جلت قدرتـه والاستواء كان بعد أن خلق السموات والأرض ، فهو مختص بالعرش دون غيره من الأشياء كلهـــــا .

المعنى التاســـع :

قال بعض الكلابية والأشعرية : ان الاستواء صفة ذات ومعناه : نفي الاعوجاج عنه [4] . وقد رد هذا القول من وجوه :

أحدهـــا : إن الاستواء صفة فعل كما تقرر ذلك عند المحققين ، وفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، فصفات الذات هي التي لم يزل ولا يـــزال موصوفا بها كالحياة والعلم . . . ، وصفات فعله هي كل صفة كـــان موجودا قبل فعله لها ، وعلى ذلك فالاستواء من صفات الفعـــل [5] والمذكور في الآيات أنه سبحانه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . فكان استواؤه جلت قدرته على العرش متأخرا عن خلقه ، مع

---

(١) أقاويل الثقات ص ١٧٦ .
(٢) المواقف جـ ٨ ص ١١٠ .
(٣) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٠ ، وأقاويل الثقات ص ١٧٦ .
(٤) الفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٣ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ .
(٥) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ وما بعدها ، مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٨ وما بعدها ، وشرح حديث النزول ص ١٤٤ .

أنه مخلوق قبل خلق السموات والأرض بأكثر من خمسين ألف سنة كما وردت بذلك النصوص . وحتى لو قيل انه استوى عليه منذ أن خلقه ، وقبل خلق السموات والأرض لمّا كان عرشه على الماء . فان العرش خلق من خلق الله محدث وجد بعد أن لم يكن - بفعل الله وتدبيره سبحانه ، فالاستواء صفة فعل على كل التقديرين .

ثانيـا : انه يلزم من هذا القول : أن يكون العرش لم يزل ، لأنه علق الاستواء بالعرش ، فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر ، لأنه يلزم منه القول بوجود موجود مع الله في الأزل . تعالى الله عن ذلك .(١)

ثالثـا : انه لو كان الاستواء ها هنا بمعنى نفي الاعوجاج لم يكن لاضافة ذلك الى العرش معنى(٢) ، ولكان كلاما مستهجنا يتنزه الله عنه اللهم الا أن يقال : انه كان فيه أود في نفسه ثم لما خلق العرش ، استقام من أوده واعوجاجه ، وأن العرش آزره فاستوى من أوده فيكون بمنزلة المخلوق المحتاج في اعتداله الى ما يستوى عليه . تعالى الله عن ذلك وتنزه عنه ، اللهم ثبتنا على دينك ، ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا .

المعنى العاشر :

قال ابن اللبان : الاستواء المنسوب اليه تعالى : بمعنى اعتدل أى : قام بالعدل كقوله : (قائما بالقسط)(٣) فقيامه بالقسط والعدل هو استواؤه ، ويرجع معناه الى أنه اعطى بعزته كل شيء خلقه موزونا بحكمته البالغة .(٤)

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ص ١٢٤ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٢٤ .
(٣) سورة آل عمران آية ١٨ .
(٤) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٧ ، وأقاويل الثقات ص ١٧٦ .

ورد هذا القول بأن الاستواء المذكور في الآيات معدّى بعلى ، فلا يستقيم ما قاله ،[1] ولو كان كما ذكره لتعدّى بالباء ، ثم انه لا يوجد في اللغة أن من قام بشيء يقال : انه استوى عليه .

الحادي عشر :

ان المراد بالعرش في قوله (الرحمن على العرش استوى) بمعنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره ، فجعلوا العرش عبارة عن جملة المملكة وهو اختيار البغدادي في أصول الدين .[2]

وقدر هذا التأويل بأنه غير صحيح : لقوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش)[3] وما كان حوله فهو خارج عنه ، والملائكة ليست خارجة عن جملة المملكة .[4]

ورد أيضا : بأنه قد ثبت أن العرش مخلوق عظيم خلقه الله بقدرته ومشيئته ، وأمر ملائكته بحمله ، وتعبدهم بتعظيمه . فمن قال : ان العرش بمعنى الملك فقد عدل عن الحقيقة الى التجوز ، لأن العرش في لغة العرب هو السرير ، وكل سرير لملك يسمى عرشا ، وذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والاسلام . هذا بالاضافة الى مخالفة النصوص التي وصفت العرش بأنه سقف المخلوقات وأن له قوائم ، وأن السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهما ليست في الكرسي الا كحلقة في أرض فلاة ، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة .[5] وهم قالوا ان العرش المراد به جملة المملكة ، والعرش واحد من آحاد جملتها ليس كل المملكة . وقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) أترى أن معناه ويحمل ملك ربك . ؟ ان هذا باطل محال ، وما ابتنى على باطل فهو باطل .

---

(١) أقاويل الثقات ص ١٧٦ .
(٢) أصول الدين للبغدادي ص ١١٣ ، زاد المسير في علم التفسير جـ ٢ ص ٢١٢ ، ٢١٣ ، أقاويل الثقات ص ١٧٧ ، لباب التأويل في معاني التنزيل جـ٢ ص٢٣٨ .
(٣) سورة الزمر آية ٧٥ . (٤) أقاويل الثقات ص ١٧٧ .
(٥) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ .

الثانـي عشـر :

المراد بالاستواء : انفراده بالتدبير ، فانه قد استوى له جميع ما خلقه لعدم ما يشاركه فيـه .(١)

ورد هذا القول : بأنه غير صحيح لأنه يقال : انفرد بكذا ، ولا يقال : علـى كذا ، ثم هو يؤدي الى أنه لم يكن منفردا بالتدبير ، حتى خلق العرش ، وهذا فساده يغني عن جوابـه .(٢)

الثالث عشـــر :

ان استوى بمعنى : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد ، فصاروا عنـــده سواء ، فلا شيء أقرب اليه من شيء ، لأنه ليس كالأجسام الحالـة في مكان دون مكان والعبد أينما كان فهو في القرب والبعد من الله تعالى سواء(٣) ، واحتجوا بما روى عـن طريق الكلبي عن ابن عباس في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) يقول : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد ، وصاروا عنده سواء(٤) ، وفي رواية أخرى عن طريق عبد الله بـن واقد الواسطي باسناده عن ابن عباس : استولى على جميع بريتـه فلا يخلو منه مكـــان(٥)

وهذا القول مردود من وجوه :

أولا : ان هذه الرواية عن ابن عباس منكرة فان الأولى منهما عند البيهقي في سندها محمد بن مروان ، والكلبي وأبو صالح وكلهم متروك عند أهل العلم والحديث ، لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها ، وظهور الكذب في رواياتهم(٦) ، كذلك الروايـــة الأخرى فهي كذلك رواية منكرة ، ونقلتها مجهولون ضعفاء والمتكلمون النفاة الذين يقولون

---

(١)،(٢) أقاويل الثقات ص ١٧٦ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ ، المفردات للراغب ص ٢٦٦ ، تكملة الرد على نونية ابن القيم بهامش السيف الصقيل ص ٣٦ وأقاويل الثقات ص ١٧٧ .

(٤) الأسماء والصفات ص ٤١٣

(٥) التهذيب لابن القيم بهامش معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ١٠٤ .

(٦) الأسماء والصفات ص ٤١٤ .

ليس شيء أقرب اليه شيء من شيء ، بل الكل في النسبة اليه سواء . لا يقبلون أخبار الآحاد العدول ، فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بمثل هذا من الحديث.(١)

ثانيا : ان مثل هذا الكلام فيه ركاكة ، ومثله لا يليق بقول ابن عباس رضي الله عنهما . واذا كان الاستواء بمعنى استواء الخلائق عنده ،فما المعنى في قوله على العرش(٢) ، ثم كيف يكون مثل هذا القول صحيح عن ابن عباس ثم لا يرويه ، ولا يعرفه أحد من أصحابه الثقات الاثبات مع شدة الحاجة الى معرفة الحق في ذلك.(٣)

ثالثا : ان هذا القول يتعارض مع النصوص ، وما أجمعت عليه الأمة في عصورها الفاضلة من أن الله سبحانه على عرشه بائن من خلقه ، وأن بعض المخلوقات أقرب اليه من بعض، كما قال تعالى (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته) .

رابعا : انه لو كان سبحانه وتعالى في كل مكان لكان في جوف الانسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها تعالى عن ذلك ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن خلقه وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان . ولصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض والى وراء ظهورنا ، وعن ايماننا وشمائلنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله.(٤)

المعنى الرابع عشر :

ان الاستواء بمعنى العلو بالغنى عن العرش.(٥)

قال القرطبي : وهذا فاسد لأن العرب تقول : استغنى عن الشيء ، ولا تقول استغنى على الشيء ،ولأنه لو كان بمعنى الاستغناء لأدى إلى أن يكون إنما استغنى بعد خلق العرش ، وأيضا فليس لتخصيص العرش بالذكر فائدة .(٦)

---

(١) التهذيب لابن القيم جـ ٧ ص ١٠٤ .
(٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٣ .
(٣) المصدر نفسه ص ٤١٤ ، ٤١٥ .
(٤) الابانة للأشعري ص ٨٧ ، ٨٨ ، التمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ .
(٥) ، (٦) أقاويل الثقات ص ١٧٨ .

المعنى الخامس عشر :

ان الاستواء صفة فعل بمعنى أن الله جل ثناؤه : فعل في العرش فعلا سمى به نفسه مستويا ، كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة أو غيرهما من أفعاله .(١)

وقد نسب الكرمي هذا القول : الى جماعة منهم الجنيد والشبلي (٢) ، ونسبه أبو حيان في البحر المحيط الى سفيان الثورى (٣) ، وهذا هو المنصوص عليه من أبي الحسن الأشعرى كما ذكر ذلك البيهقي (٤) والجويني (٥) ، والقرطبي (٦) ، وابن عساكر (٧) ، والامام اساعيل بن محمد بن الفضل التيمي (٨) . كما نسبه ابن تيمية أيضا لأبي الحسن بن الزاغوني (٩) . وهذا القول مبناه : على أنه لا يقوم بذاته فعل اختيارى ، وأن الفعل هو المفعول ، فمعنى النزول والاستواء وغير ذلك : أفعال يفعلها الرب في المخلوقات . فالأفعال لا تقوم به ولا يتصف بها حقيقة ، وانما يخبر عنه بها .(١٠)

فالاستواء من الصفات الخبرية عندهم ، وقد بين ابن تيمية رحمه الله معنى قولهم : ان الاستواء فعل يفعله الرب في العرش . أى أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه ، من غير أن يقوم به نفسه فعل اختيارى ، ويجعلون أفعاله اللازمة مثل النزول والاستواء كأفعاله المتعدية : كالخلق والرزق والاحسان ، ولا يفرقون بين الفعل

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لوحة رقم ١٠٦ ، أقاويل الثقات ص ١٧٨ ، مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية من ست سور ص ٣١٩ ، شرح حديث النزول ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) أقاويل الثقات ص ١٧٨ .

(٣) البحر المحيط لأبي حيان ج ٤ ص ٣٠٧ .

(٤) الأسماء والصفات ص ٤١٠ .

(٥) الشامل ص ٥٥٦ .

(٦) الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى لوحة رقم (١٠٦) .

(٧) تبيين كذب المفترى ص ١٥٠ .

(٨) في كتابه الحجة في بيان المحجة أشار الى ذلك ابن القيم في كتاب اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١٧ .

(٩) شرح حديث النزول ص ٥٨ .

(١٠) المصدر نفسه ص ٥٧ ، ٥٨ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٩ .

والمفعول ، والخلق والمخلوق ، بل كل ذلك عندهم هو المفعول المنفصل عنه سبحانه . وذلك لأنهم اعتقدوا أنه لا يقوم به فعل اختياري لأن ذلك حادث ، فقيامه به يستلزم أن تقوم به الحوادث . فنفوا ذلك لهذا الأصل الذي اعتقدوه[(١)] .

وقد رده هذا القول : بأن المستوى بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في اللغة لأن الاستواء في هذا القول : عائد الى العرش ، ولو كان الأمر كذلك لكانت القراءة برفع العرش ، وقد سبقت حكاية ابن أبي دؤاد مع ابن الأعرابي وهل يصح ذلك في اللغة وان ابن الأعرابي أنكر ذلك ، لما يؤدى اليه من كفر والحاد ، لأنه يؤدى الى أن يكون الضمير في قوله : (له ما في السموات والأرض) بعد قوله (الرحمن على العرش استوى) عائد على العرش ، وهذا كفر نعوذ بالله من ذلك . لكن لما كانت القراءة بخفض العرش دل على أن الاستواء المذكور عائد الى الله سبحانه وتعالى ، وأنه سبحانه له ما في السموات وما في الأرض . هو المالك له المتصرف فيه وفي غيره من الكائنات[(٢)] .

أما مسألة قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه ، فان أول من أنكره في الاسلام الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة ، وكانوا ينكرون الصفات والعلو على العرش ثم جاء من بعدهم ابن كلاب فخالفهم في ذلك ، وأثبت الصفات والعلو على العرش ، لكن وافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولهذا أحدث قوله في القرآن : (انه قديم لم يتكلم به بقدرته[(٣)] ، وتبعه في ذلك أبو الحسن الأشعري عند رجعته عن الاعتزال ، فان أول ما صادفه - يمثل رأى السلف في البصرة - هو مذهب ابن كلاب ، فأخذ به ونصره[(٤)] ، ثم كانت النقلة الأخيرة في حياته بعد رحيله الى بغداد ، وسماعه بها ممن يمثلون حقيقة مذهب السلف ، وقد أشرت الى هذا في الباب الأول ، وسوف يأتي لذلك مزيد بيان .

---

(١) شرح حديث النزول ص ٤٧ ، ٥٨ ، ٨٢ .

(٢) الشامل للجويني ص ٥٥٦ ، اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١١٧ ، ... الأسماء والصفات ص ٤١٥ ، فتح الباري جـ ١٣ ص ٤٠٧ .

(٣) شرح حديث النزول ص ١٠٥ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ١٨ .

(٤) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٢ .

وكل من قال : ان الرب سبحانه لا تقوم به الصفات الاختيارية ، فانه ينفي أن يقوم به فعل شاءه ، سواء كان لازما ، مثل : الاستواء والمجيء والاتيان والضحك . . الخ ، أو متعديا مثل : الخلق والرزق . . لكن من أثبت من هؤلاء فعلا قديما كمن يقول : بالتكوين ، فانه يقول : ذلك القديم قام به بغير مشيئته ، كما يقولون في ارادته القديمة . كل ذلك بحجة أن هذه أمور حادثة ، وقيامها به يستلزم أن تقوم به الحوادث فيكون محلا لها .(١)

فأما أهل السنة والجماعة فعلى اثبات النوعين ، واثبات سائر الصفات التي جاءت بها النصوص لله سبحانه ويقولون : انه تقوم به الأفعال الاختيارية وهو الذى ذكره عنهم كل من نقل مذهبهم كحرب الكرماني ، والدارمي ، وتبعهم في ذلك جمهور مثبتة الصفات ، ذكره البخارى في كتاب خلق أفعال العباد : أن هذا اجماع العلماء . فاعل وفعل ، ومفعول ، فالفعل صفة ، والمفعول غيره ، وقال : وهو كذلك ما تؤدى اليه جميع لغات العلي من غير اختلاف بينهم . فالفعل إنما هو احداث الشيء ، والمفعول هو الحدث . لقوله (خلق السموات والأرض)(٢) فالسموات والأرض مفعول ، وكل شيء سوى الله بقضائه فهو مفعول ، فتخليق السموات فعله ، لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل ، وعندما يقول سبحانه (ما اشهدتهم خلق السموات والأرض ، ولا خلق أنفسهم)(٣) فهو لم يرد بخلق السموات نفسها ، وقد ميز فعل السموات من السموات . . . ولم يصر فعله خلقا بائنا عنه .(٤)

وذكره البغوى قول أهل السنة ، وذكره الكلاباذى في كتاب التعرف لمذهب

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٩ ، وشرح حديث النزول ص ٨٢ .
(٢) سورة الانعام آية ٧٣ .
(٣) سورة الكهف آية ٥١ .
(٤) كتاب خلق أفعال العباد للبخارى ضمن مجموعة عقائد السلف للنشار والطالبي ص ٢١٠ ، ٢٢١ .

التصوف انه قول الصوفية . قال ابن تيمية : وهو قول الحنفية شهور عند هم بسمونــــه (التكوين) وهو قول الكرامية والهشامية ونحوهما وهو قول القدماء من أصحاب مالـــك والشافعي وأحمد ، وهوآخر قولي القاضي أبي يعلى (١) .

ودلالة السمع من الكتاب والسنة على أفعال الله تعالى ظاهرة لا خفاء بهـــا وهي أكثر من أن تحصر وهذه الدلالة — أعني دلالة ظاهر السمع — ليس فيها نزاع ، لكـن الذين يخالفون دلالته يدّعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعـــة خالفتها ، فأصل الدلالة متفق عليه فالنفاة ليس معهم دليل سمعي في المسألة . وقد سبق لي رد هذه الشبهة في الباب الأول .

وكلام السلف والأئمة في مسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى كثير جدا ، يوجد في كتب التفسير والسنة والأصول ، مثل تفسير محمد بن جرير الطبرى ، وتفســـير عبد الرحمن بن أبي حاتم ، ومثل كتاب السنة للخلال ، والأسماء والصفات للبيهقي ، وكتاب خلق أفعال العباد للبخارى والرد على الجهمية للامام الدارمي ، وكتابه في الرد علـــى بشر المريسي . وغير هؤلاء كثير (٢) .

واذا كانت دلالة الكتاب والسنة ، واجماع الأمة في عصورها الفاضلة ، على أن الله يفعل ما يشاء ويختار فلا عبرة بقول النفاة ولا حجة في ذلك .

المعنى السادس عشر :

ان استوى ، بمعنى : تجلّى ، فالاستواء بمعنى التجلي ، وينسب هذا القول الى كثير من مشايخ الصوفية ، وقالوا : قد ثبت له سبحانه صفة التجلي لقوله سبحانه (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) (٣) . ومعنى التجلي هو رفع الحجاب عن العرش الذى كـــان

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٠٣ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٣ ، ١٨ ، ١١٥ ، ١٢٤ .
(٣) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

محجوبا به ، ولم يرتفع حجابه جملة ، اذ لو ارتفع جملة لتدكدك من هيبة الله تعالى ، كجبل موسى عليه السلام .(١)

وهذا القول مردود من وجهين :

الأول : انه ليس في اللغة استوى بمعنى تجلى ..

الثاني : ان الاستواء ذكر في سبعة مواضع من القرآن ، فلو كان المراد به التجلي لعبر عنه في بعضها بالتجلي كما في قوله (فلما تجلى ربه للجبل)(٢)

المعنى السابع عشر :

قول أبي الحسن الأشعري حيث قال : أثبته مستويا على عرشه ، وأنفى عنه كل استواء يوجب حدوثه .(٣)

قال القرطبي : قال علماؤنا ، وبقوله هذا قال الطبري – يعني ابن جرير صاحب التفسير – وابن أبي زيد، والقاضي عبد الوهاب، وجماعة من شيوخ الفقه والحديث .. إلى أن قال : وهو قول القاضي أبي بكر بن الطيب في كتاب تمهيد الأوائل ، والأستاذ أبي بكر بن فورك في شرح أوائل الأدلة له ... وهو قول أبي عمر بن عبد البر ، وأبي عمر

---

(١) أقاويل الثقات ص ١٧٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٧٨ .

(٣) شرح الأسماء الحسنى للقرطبي لوحة رقم (١٠٦) وأقاويل الثقات . وقال :قال القرطبي ان الأشعري قد جعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن الذى لا يعلم تأويله . انتهى .
قلت : ان قول الأشعري : وأنفي عنه كل استواء يوجب حدوثه ، أى أنفي عنه استواء كاستواء المخلوق المحدث المحتاج الى ما يستوى عليه . اما الله سبحانه فليس كذلك بل هو الغني والكل مفتقر إليه العرش وغيره ، أما قوله : انه جعل الاستواء من مشكل القرآن الذى لا يعلم تأويله ، فان كان المراد بتأويله معرفة كيفية استوائه سبحانه ، فهذه لا يعلمها أحد ، والسلف مجمعون على أن كيفية ذلك لا تعلم لأحد من الخلق غير الله سبحانه اذ الأصل في أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ، يحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان اثباته سبحانه اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف . فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف .. ولذلك لم يتكلم أحد منهم في الكيفية اذ أن ذلك مطلب محال .أمَّا إنْ كان المراد انه جعله من مشكل القرآن الذى لا يعلم تفسيره ولا معناه ،فهذا غير ما يتضح من كلام الأشعري وليس في القرآن شيء لا يعلم معناه ولا تفسيره والتشابه فيه نسبي لا حقيقي .

الطلمنكي

الطلمنكي ، وغيرهما من الأندلسيين (١) ... وقال البيهقي بعد أن حكى باسناده قول الأوزاعي : كنا والتابعون متوافرون ، نقول : ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا ، وقول مالك : الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ، ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع .. وقوله وقول شيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب .. وقول سفيان بن عيينه : كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه (٢) .. وما أملاه الشيخ أبو بكر احمد بن اسحاق بن أيوب في مذهب أهل السنة ، فيما جرى بين ابن خزيمة وبين أصحابه فذكر فيها : (الرحمن على العرش استوى) بلا كيف . قال - أى البيهقي - بعد أن سرد كل هذه الأقوال : والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة ، ثم قال : وعلى هذه الطريقة (٣) يدل مذهب الشافعي رضي الله عنه ، واليها ذهب احمد بن حنبل ، والحسين بن الفضل البجلي ، ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي ... وذكر قول الأشعرى : ان الله فعل في العرش فعلا سماه استواء ... الى أن قال : وذهب أبو الحسن علي بن محمد الطبرى، في آخرين من أهل النظر الى أن الله تعالى في السماء فوق كل شيء مستو على عرشه بمعنى أنه عال عليه ، ومعنى الاستواء الاعتلاء ...

فالقديم سبحانه عال على عرشه ، يدلك على أنه في السماء عال على عرشه قوله (أأمنتم من في السماء) .. الخ . قال وحكى أبو بكر بن فورك هذه الطريقة عن بعض أصحابنا أنه قال : استوى بمعنى : علا ، يريد معنى قوله تعالى (أأمنتم من في السماء) (٤) أى من فوقها على معنى نفي الحد عنه ، وأنه ليس مما يحويه طبق ، أو يحيط به قطر ... الى

---

(١) الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى لوحة رقم (١٠٦) .

(٢) مراده أن ظاهر النصوص يفسر ما أريد منها ويبين معناها : وليس مراده مجرد اثبات اللفظ وتلاوته من غير فهم لمعناه .

(٣) أى طريقة الاثبات مع التنزيه وعدم التكييف والتشبيه .

(٤) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، وذكره عنه الذهبي في كتاب العلو ص ١٦٨ - ١٧٠ بأوسع مما ذكره البيهقي ، وقال ان الطبرى قد ذكر ذلك في كتاب مشكل الآيات له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) وذكر رده على البلخي حين قال أن استوى بمعنى استولى وهكذا نقل هذا القول عن الطبرى من كتاب مشكل الايات ابن تيمية في كتابه نقض تأسيس الجهمية ص ٣٣٥ - ٣٣٧

أن قال : وقد أشار أبو الحسن الى هذه الطريقة حكاية ، فقال : قال بعض أصحابنا انه صفة ذات . . . ثم قال - أي الأشعري - وجوابي هو الأول ، وهو أن الله مستوى على عرشه وأنه فوق الأشياء بائن منها ، بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها ، ولا يمسها ولا يشبهها[1] .

قلت ولا فرق بين قول الأشعري هذا الأخير ، وبين قول الطبري ومن تبعه من النظار في اثبات الاستواء والعلو ، فالجميع على الاثبات ، ووجه الخلاف بينهما . كما فسره البيهقي : أن من قال : استوى بمعنى علا فقد جعله من صفات الذات ، ومن حمل الاستواء من صفات الفعل ، واستدل على ذلك بمجيء (ثم) أداة عطف ، وثم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال ، وسوف أبين في مبحث مستقل ان شاء الله تعالى الفرق بين العلو والاستواء ، ومبحث آخر أبين فيه هل الاستواء من صفات الذات أو من صفات الفعل ، لكن الذى أحب بيانه هنا أن الاستواء علو خاص ، والعلو عام مطلق فالاستواء على العرش علو خاص ، كان بعد خلق السموات والأرض ، أمّا مطلق العلو فهذا من لوازم الذات الالهية . وقد قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله أنه يجوز أنه سبحانه كان مستويا عليه قبل خلق السموات والأرض لمّا كان عرشه على الماء ، ثم لمّا خلق هذا العالم كان عاليا عليه - أي على العرش - ولم يكن مستويا عليه ، فلما خلق هذا العالم استوى عليه[2] . وفي تضمينه لجواب ابن فورك لمناظريه عند ما الزموه بأنه اذا كان البارى لم يزل عالما حيا سميعا بصيرا فلم أنكر أن يكون لم يزل خالقا ، وجوابه لهم بأن الخالق لم يزل والخلق لم يكن ثم كان ، وقد كان لم يزل قادرا على أن يخلق الخلق . فقال له مناظروه : اذا قلتم انه الآن خالق ، فما أنكر ثم ان يكون لم يزل خالقا فأجابهم ابن فورك بأن ذلك لا يلزم ، وذلك أنه الآن مستو على العرش ، فلا يجب أن يكون لم يزل مستويا على عرشه فكذلك ما قلناه بمناسبه . فان قيل : الاستواء منه فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل

---

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ - ٤١١ .

(٢) شرح حديث النزول ص ١٤٨ .

لم يزل ، قيل : والخلق منه فعل ويستحيل أن يكون الخلق لم يزل .

قال ابن تيمية : فهذا الكلام ليس الا بيان الذين[(١)] يقولون انه استوى على العرش بعد أن لم يكن ، ويقولون بقدم صفة التكوين والخلق ، وأنه لم يزل خالقا . فالزمهم - أي ابن فورك - انا نقول في الخلق ما نقوله نحن وأنتم في الاستواء . قال ابن تيمية وهذا جواب ضعيف من وجوه : . . .

الوجه الرابع : أن يقال : العرش حادث كائن بعد أن لم يكن ، لم يزل مستويا عليه بعد وجوده وأما الخلق فالكلام في نوعه . . .[(٢)]

قلت : فأما قوله رحمه الله - انه يجوز أن يكون قد كان مستويا عليه قبل خلق السموات والأرض لما كان عرشه على الماء . . الخ . فهذا لم يرد به نص ، ولم يؤثر عن أحد من السلف ، وابن تيمية رحمه الله مع حرصه على تتبع أقوال السلف لالزام معارضيه بها . لم ينقل مثل ذلك . ومسألة احتمال استوائه على العرش بعد وجوده لا يحيلها العقل وعدم ورود الدليل السمعي بها ، لا يمنع من حصولها ، اذ أن عدم وجود الدليل لا يمنع من وجود المدلول . لكن الذى يجب علينا أن نثبت لله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله (صلعم) ، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه الكريمة ، ونفاه عنه رسوله (صلعم) ونسكت عمّا سكت عنه . كما قال ابن الماجشو رحمه الله : اعرف - رحمك الله - غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، اذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يوصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ، أو تزدجر به عن شيء من معصيته ،فأما الذى جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد (استهوته الشياطين في الأرض حيران) فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد أن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فَعَمِيَ عن البين بالخفي ، فجحد ما سمى الرب من نفسه لصمت الرب عما لم يسم منها . . . الخ .[(٣)]

---

(١) هكذا بالأصل ولعلها - الذى . .

(٢) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٩٣ - ٩٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٣ .

فأما علو الله سبحانه : فهو من صفات المدح له ، لأنه من صفات الكمال . كما مدح نفسه بأنه العظيم والعليم ، والقدير ، والعزيز ، والحليم وانه الحي القيوم ، ونحو ذلك من معاني أسمائه الحسنى ، فلا يجوز أن يتصف بأضداد هذه . فلا يوصف بضد العلو ، وهو سبحانه ليس كمثله شيء فيما يوصف به من صفات الكمال لأنه منزه عن النقص المضاد لكماله ، ومنزه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته ، ومعاني التنزيه ترجع الى هذين الأصلين . . وقد دل عليهما سورة الاخلاص.(١)

أما قوله رحمه الله : في تضعيفه لجواب ابن فورك : فمراده به : بأن مثل ذلك يمكن أن يقال لتضعيف جواب ابن فورك/لا أنه رحمه الله يعتقد ذلك ويجزم به . حاشاه أن يعتقد أو يجزم بشيء لم ترد به النصوص ولا دليل عليه فهو أجل من ذلك . اللهم الا أن يكون مراده رحمه الله بذلك العلو على العرش . فهذا حق لأن العلو صفة ذاتية له سبحانه لا يتصف بضدها .

وما قدمته من قول الأشعري رحمه الله هو أحد الوجهين عنه فيما نقل العلماء عنه ، امّا من فهمهم وتفسيرهم لكلامه ، وامّا من تصريحه في كتبه التي لم تصل الينا ، وهذا القول حق ، فقد اثبت لله ما اثبته لنفسه ، ولم يكيف الاستواء ، ونفى عنه أن يكون كاستواء المحدثين من الخلق . وهناك قول ثالث له أشار اليه الناقلون لمقالات العلماء - عزوه للأشعري وقدماء أصحابه : فقد قال البيهقي : فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا - يعني الاشاعرة - كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه ، كنحو مذهبهم في أمثال ذلك .(٢)

وقال السلفي في معجم بغداد : سألت أبا عبد الله محمد بن أبي بكر التميمي القيرواني بن أبي كدية المتكلم الأشعري عن الاستواء فقال : من أصحابنا من قال المراد به العلو ، ومنهم من قال : القصد ، ومنهم من قال الاستيلاء ، ومن اصحابنا المتقدمين

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٩٧ ، ٩٨ .
(٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٧ .

من ذهب الى أنه يحمل على ما ورد به ولا يفسر وهو أحد الوجهين عن أبي الحسن [١].

وقال صاحب شرح المواقف : وذهب الشيخ - يريد ابا الحسن الأشعرى - في أحد قوليه الى أنه أى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة ، وان لم نعلمها بعينها [٢]. وكذلك ذكر صاحب شرح مطالع الأنظار بأن الأشعرى أثبت صفة الاستواء وغيرها من الصفات الخبرية وراء الصفات السبعة أو الثمانية - [٣] للنصوص الواردة بذكرها [٤].

فهو بحسب هذه النقول : يثبت صفة الاستواء لله ، لكنه لا يتكلم عن معنى الاستواء ولا تفسيره وهذا تفويض ووقوف عن تدبر معاني الآيات وفهم المراد منها .

وفي ظني أن هذا تفسير من هؤلاء لقول الأشعرى ، والا فهو قد تكلم في كتابه الابانة عن الاستواء وبين معناه ، ورد على المتأولين .

---

(١) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٩٠ .

(٢) شرح المواقف جـ ٨ ص ١١٠ وانظر المسايره ص ٣٥ .

(٣) الصفات السبع هي : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، والصفات الثمانية هي هذه السبع مضاف اليها - البقاء - .

(٤) شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص ١٨٤ ط ١ سنة ١٣٢٣هـ. القاهرة

المبحث الخامس :

(في القول بأن استواء الله على العرش هو بذاته)

ومن أهل السنة المثبتين للاستواء من صرح بأن الله استوى على العرش بذاته وأن الاستواء حقيقة لا مجازا .

فقد قال الامام أبو بكر بن محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني صاحب رسالة (الايماء الى مسألة الاستواء) لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء . وذكر فيها أقوالا متعددة فساق فيها قول الطبري أبي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير ، وأبي محمد بن أبي زيد ، والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الفقه والحديث ـ ان الله سبحانه مستو على العرش بذاته ـ قال هو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر ، وأبي الحسن ـ يعني الأشعري ـ وقال القرطبي بعد أن حكى كلام الحضرمي وهو ظاهر كتاب ـ القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر وأبي الحسن الأشعري ، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر نصا . قال : وهذا قول القاضي أبي بكر في تمهيد الأوائل له ، وقاله الأستاذ ابن فورك في شرح أوائل الأدلة له ، وهو قول أبي عمر بن عبد البر ، والطلمنكي ، وغيرهما من الأندلسيين ، وقول الخطابي في شعار الدين (١) ، قلت وقد نص شيخ الاسلام ابن تيمية على أن الأشعري وقدماء أصحابه يقولون كونه في السماء صفة خبرية ، ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش وذلك صفة ذاتية عندهم (٢) .

---

(١) نقض تأسيس الجهمية ص ٣٢٣ ، وكتاب العلو للعلي الغفار ص ١٩٠ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٤ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٥ .

(٢) مجموعة تفسيرات ابن تيمية ص ٨ ، ومجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٩١ .
لكن الأشعري فيما نقله عنه البيهقي في الأسماء والصفات ينكر أن يكون الاستواء من صفات الذات بل هو من صفات الفعل وان كان قد ذكر حكاية عن بعض أصحابه ، لكنه لم يأخذ بها ، وقال : ان الاستواء من صفات الفعل .

قال الامام ابو محمد بن أبي زيد في أول رسالته : وانه تعالى فوق عرشه المجيد بذاته وأنه في كل مكان بعلمه .[١] وذكر مثل ذلك في كتاب النوادر له ، وكتاب المفرد في السنة والآداب .[٢]

وقال الطلمنكي في كتاب الوصول الى معرفة الأصول له : أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله : (وهو معكم أينما كنتم)[٣] ونحو ذلك من القرآن أنه علمه وأن الله تعالى فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء ، قال : وقال أهل السنة في قوله : (الرحمن على العرش استوى)[٤] أن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز .[٥]

قال الذهبي : عند حكايته لقول ابن أبي زيد : وقد قال مثل هذه العبارة : عثمان بن سعيد الدارمي .

وقال ابن تيمية والذهبي[٦] : وكذلك ذكر مثل هذا محمد بن عثمان بن أبي شيبه حافظ الكوفة في طبقه البخارى ونحوه ذكر ذلك عن أهل السنة والجماعة ، وكذلك ذكره يحي بن عمار السجستاني الامام في رسالته في السنة التي كتبها الى ملك بلاده ونص عبارته عند الذهبي نقلا عن رسالته المذكورة لا نقول كما قالت الجهمية انه تعالى مداخل للأمكنة وممازج بكل شيء ولا نعلم أين هو؟ بل نقول :هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شيء[٧] . وكذلك ذكر الحافظ ابو نصر الوائلي السجزى في كتاب الابانة له وجعل ذلك

---

(١) رسالة ابن أبي زيد المطبوعة مع الفواكه الدواني جـ ١ ص ٥٥ ونقلها عن ابن القيم في اجتماع الجيوش ص ٨٨ والذهبي في العلو ص ١٧١ .
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٨٨ ، ٨٩ ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٤ .
(٣) سورة الحديد آية ٤ .
(٤) سورة طه آية ٥ .
(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨٩ ، وشرح حديث النزول له ص ١٢٤ ، ١٤٥ كتاب العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٧٨ ، ١٧٩ واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٨٢ .
(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨٩ — ١٩٠ ، والعلو للذهبي ص ١٧١، ١٧٢
(٧) العلو للذهبي ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

قول أهل السنة حيث قال : أئمتنا كسفيان الثوري ، ومالك ، وابن عيينه ، وحماد بن سلمة وحماد بن زيد ، وابن المبارك ، والفضيل بن عياض ، وأحمد ، واسحاق : متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش وعلمه بكل مكان.(١)

قال الذهبي وهذا الذى نقله عنهم مشهور محفوظ سوى كلمة بذاته ، فانهـا زيادة من عنده نسبها اليهم ليفرق بين العرش وبين ما عداه من الأمكنة(٢). وقال أيضا فـي تعقيبه على عبارة يحي بن عمار السجستاني انها زيادة ، ولها محمل حسن ، لكن لا حاجة اليهـا.(٣)

وكذلك اطلق عبارة بأن الله فوق العرش بذاته ، شيخ الاسلام أبي اسماعيـل الأنصارى فانه قال : وفي أخبار شتى أن الله في السماء السابعة على العرش بنفسـه.(٤)

وكذا قال : أبو الحسن الكرجي الشافعي في قصيدته :

عقائدهم أن الالـه بذاتـه على عرشه مع علمه بالغوائـب(٥)

قال الذهبي : وعلى هذه القصيدة مكتوب بخط العلامة تقي الدين بن الصلاح : هذه عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث.(٦)

وكذا أطلق هذه اللفظة احمد بن ثابت الطرقي الحافظ ، والشيخ عبد القـادر الجيلي ، والمفتي عبد العزيز القحيطي ، وطائفة.(٧)

قال الذهبي : وكذا أطلقها ابن عبد البر ، كما سيأتي .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٠ ، والعلو للذهبي ص ١٨٠ .
(٢) العلو للذهبي ص ١٨٠ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٧٨ .
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٠ ، العلو للذهبي ص ١٧٢ ومنه نقلت العبارة.
(٥) العلو للذهبي ص ١٧٢ .
(٦) العلو للذهبي ص ١٧٢ .
(٧) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٠ ، والعلو للذهبي ص ١٧٢ .

قلت ونص عبارته : في شرح حديث النزول : هذا حديث صحيح لم يختلف أهل الحديث في صحته ، وفيه دليل أن الله تعالى في السماء على العرش فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على المعتزلة وقال : أهل السنة مجمعون على الاقـــرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، الا أنهم لم يكيفوا شيئا من ذلك (١) ، ولا يحدون فيه صفة محصورة . وليس في عبارته تصريح بكلمة (بذاته) .
قلت وقد صرح بأن الاستواء بالذات : من أئمة الشافعية ابو عمر وعثمان بن أبي الحسن بن الحسين السهروردى ، حيث قال : ومن صفاته تبارك وتعالى : فوقيته واستواؤه على عرشه بذاته كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله (صلعم) بلا كيف ... (٢) وسعد بن علي الزنجاني حيث قال : وهو فوق عرشه بوجود ذاته . هذا لفظه كما ذكره ابن القيم . (٣) وقال في شرح قصيدته التي أولها :

تمسك بحبل الله واتبع الأثـر ودع عنـك رأيـا لا يلائمه خـبر

.... وليس معنى الاستواء أيضا أنه ماس العرش ، أو اعتمد عليه ، أو طابقه فان كل ذلك ممتنع في وصفه جل ذكره ، ولكنه مستو بذاته على عرشه بلا كيف كما أخبر عـن نفســه .... (٤)

وقد ذكر شيخ الاسلام أنه قد ذكر مثل ذلك من لا يحصى عدده الا الله مـن أئمة الاسلام وشيوخه . (٥)

وقال أبو بكر محمد بن موهب المالكي في شرح رسالة ابن أبي زيد : أما قولـه انه فوق عرشه المجيد بذاته ، فان معنى فوق وعلى عند جميع العرب واحد ، وفي كتـاب الله تعالى وسنة رسوله (صلعم) تصديق ذلك ثم ذكر النصوص من الكتاب والسنة ، واحتج

---

(١) العلو ص ١٨١ ، ١٨٢ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٥ ، ١٢٦ ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٨ .
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١١٦ ، ١٢٠ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٣٠
(٤) المصدر نفسه ص ١٣٠
(٥) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٠

بحديث الجارية وقول النبي (صلعم) لها (أين الله) ؟ وقولها في السماء وحكمه بايمانها . وحديث المعراج الى سدرة المنتهى الى أن قال : وقد تأتي (في) في لغة العرب بمعنى فوق . كقوله (فامشوا في مناكبها) و (أأمنتم من في السماء) قال أهل التأويل العالمون بلغة العرب : يريد فوقها ، وهو قول مالك مما فهمه عمن أدرك من التابعين ، مما فهموه عن الصحابة ، مما فهموه عن النبي (صلعم) أن الله في السماء يعني فوقها وعليها . لذلك قال الشيخ أبو محمد: انه فوق عرشه ، ثم بين أن علوه فوق عرشه انما هو بذاته لأنه بائن عن جميع خلقه بلا كيف ، وهو في كل مكان بعلمه لا بذاته ، اذ لا تحويه الأماكن لأنه أعظم منها ، وقد كان ولا مكان ، ولم يحل بصفاته عما كان اذ لا تجرى عليه الأحوال ، لكن علوه في استوائه على عرشه هو عندنا بخلاف ما كان قبل أن يستوى على العرش ، لأنه قال . (ثم استوى على العرش) و (ثم) أبدا لا تكون الا لاستئناف فعل يصير بينه وبين ما قبله فسحة . . . الى أن قال : وكذلك يبين أيضا أنه على الحقيقة بقوله عز وجل (ومن أصدق من الله قيلا) فلما رأى المنصفون افراد ذكره بالاستواء على عرشه بعد خلق سمواته وأرضه ، وتخصيصه بصفة الاستواء علموا أن الاستواء هنا غير الاستيلاء ونحوه ، فأقروا بوصفه بالاستواء على عرشه ، وأنه على الحقيقة لا على المجاز ، لأنه الصادق في قيله ، ووقفوا عن تكييف ذلك وتمثيله ، اذ ليس كمثله شيء[١] .

وقد ذكر أبو بكر بن محمد بن الحسن الحضرمي - المرادى - أن هؤلاء الذين قالوا : بأنه سبحانه استوى على العرش بذاته ، قد اطلقوا في بعض الأماكن أنه فوق عرشه . ثم قال : وهذا هو الصحيح الذى أقول به من غير تحديد ، ولا تمكن في مكان ، ولا كون فيه ، ولا مماسة .[٢]

---

(١) العلو للذهبي ص ١٩٢ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) العلو للذهبي ص ١٩٠ .

وقال القرطبي بعد أن ذكر في الاستواء أربعة عشر قولا : وأظهر الأقوال : ما تظاهرت عليه الآى والأخبار ، والفضلاء الأخيار ، ان الله سبحانه على عرشه ، كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيّه بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات (١) .

وقال الذهبي تعليقا على قول الحضرمي السابق : سلب هذه الأشياء واثباتها مداره على النقل ، فلو ورد شيء بذلك نطقنا به ، والآ فالسكوت عنه والكف أشبه بشمائل السلف . اذ التعرض لذلك نوع من الكيف ، وهو مجهول ، وكذلك نعوذ بالله أن نثبت استواءه بمماسة أو تمكن بلا توقيف ولا أثر ، بل نعلم من حيث الجملة أنه فوق عرشه كما ورد النص (٢) .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : القول الشامل في جميع هذا الباب - باب الأسماء والصفات - أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله (صلعم) وبما وصفه به السابقون ، الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث ، كما قال الامام أحمد رضي الله عنه ، لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله (صلعم) لا يتجاوز القرآن والحديث . . وهذا مذهب السلف من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل وهو سبحانه ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله فكما نتيقن ان الله سبحانه له ذات حقيقة ، وله أفعال حقيقة فكذلك له صفات حقيقية وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فيجب اثبات صفاته سبحانه على الوجه الذى يستحقه ، وكما يليق بجلاله .

وقال أيضا : والقول الفاصل : هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ، ويختص به ، فكما انه موصوف بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير وانه سميع بصير ، ونحو ذلك ، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الاعراض التي

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٣٣٣ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) العلو الذهبي ص ١٩٠ .

لعلم المخلوقين وقدرتهم ، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ، ولا يثبت لفوقيته خصائص المخلوق على المخلوق ولوازمها ، وليس في العقل الصريح ، ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلا . . . الخ (١) . وتكلم عن كون استوائه سبحانه على العرش حقيقة فقال : ولله تعالى استواء على عرشه حقيقة ، وللعبد استواء على الفلك حقيقة وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين ، فان الله لا يفتقر الى شيء ولا يحتاج الى شيء ، بل هو الغني عن كل شيء ، والله تعالى يحمل العرش وحملته بقدرته ، ويمسك السموات والأرض أن تزولا فمن ظن أن قول الأئمة : ان الله مستو على عرشه حقيقة يقتضي أن يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام ، لزم أن يكون قولهم : ان لله علم حقيقة ، وسمع حقيقة ، وبصر حقيقة . . . يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره : مثل علم المخلوقين وسمعهم وبصرهم . . . .

والحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ، وقد يراد بها المعنى الموضوع للفظ الذى يستعمل اللفظ فيه . . . وهذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الاطلاق ، ولا عند الاضافة الى الله تعالى ، ولكن عند الاضافة اليهم ، فمن ظن أن الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة دون صفة الخالق ، كان في غاية الجهل فان صفة الله أكمل وأتم ، فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب ، كما لا نسبة بين ذاته ، وذاته . . . لكن الجاهل قد يضل بقول المتكلمين : ان العرب انما وضعوا لفظ الاستواء ، لاستواء الانسان على المنزل أو الفلك ، أو استواء السفينة على الجودى ، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات ، وهؤلاء الجهال يمثلون في ابتداء فهمهم صفات الخالق بصفات المخلوق ، ثم ينفون ذلك ويعطلونه ، فلا يفهمون من ذلك الا ما يختص بالمخلوق ، وينفون مضمون ذلك ، ويكونون قد جحدوا ما يستحقه الرب من خصائصه وصفاته ، وألحدوا في أسماء

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ١٩٥ .

الله وآياته ، وخرجوا عن القياس العقلي والنص الشرعي ، فلا يبقى بأيديهم إلا معقول صريح ، ولا منقول صحيح .... والعرب انما وضعت للانسان ما أضافته إليه ، وللرب ما يضاف اليه ، لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين ، فمن ظن أن هذا الاستواء اذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين ، مع كون النص قد خصه بالله سبحانه كان جاهلا بدلالات اللغات ، ومعرفة الحقيقة والمجاز ...(١)

---

(١) فتاوى ابن تيمية هـ ٥ ص ١٩٤ - ٢٠٩ ملخصا مع بعض التصرف .

المبحث السادس :

(الأسباب التي جعلت هؤلاء السلفيين ينطقون بهذه العبارة)

أشار المحققون الى أن هناك سببان رئيسيان في نطق السلف بهذه العبارة زائدة عمّا جاءت به النصوص والسببان هما :

الأول : انه لما قالت الجهمية ان الاستواء مجاز ، صرح أهل السنة بأنه مستو بذاته على عرشه ، وأكثر من صرح بذلك أئمة المالكية[1] . لتأكيد أن الاستواء حقيقة .

الثاني : انه انما أراد من صرح بذلك الرد على الجهمية ، والتفرقة بين كونه تعالى معنا ، وبين كونه فوق العرش ، فهو كما قال ، ومعنا بالعلم وأنه على العرش كما أعلمنا حيث يقول : (الرحمن على العرش استوى)[2] .

هذان هما السببان اللذان ذكرهما المحققون ، وسببهما لجأ بعض السلف الى اطلاق مثل هذه العبارة . والذى حملهم على هذا اثبات الاستواء حقيقة . قلت : وهذا كتصريح بعضهم بلفظ الحركة ، كالنزول والمجيء والاتيان والاستواء فان هذه أنواع للفعل اللازم القائم به ، كما أن الخلق والرزق والاماتة والاحياء . . . أنواع للفعل المتعدى وهو سبحانه موصوف بالنوعين ، وقد جمعهما في قوله : (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) والحركة جنس لأنواع المجيء والاتيان والنزول . . . ونحوها ، واثبات النوع مع نفي جنسه جمع بين النقيضين ، قالوا : وليس في القول بلازم النزول والمجيء والاتيان والاستواء محذور البتة ، ولا يستلزم ذلك نقصا ولا سلب كمال . . . وقال : أصحاب هذا القول : ان هذا هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة كأحمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه ، وعبد الله بن الزبير الحميدى ، وسعيد بن منصور[3] . وقال عثمان بن سعيد الدارمي وغيره

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٤ .

(٢) العلو للذهبي ص ١٧٢ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٧ .

ان الحركة من لوازم الحياة ، فكل حي متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالـة (١) وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة علـى تضليلهم وتبديعهم .

قال ابن تيمية : وطائفة أخرى من السلفية : كنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب الصحيح وأبي بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، ومن هؤلاء من يمتنع عن اطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور ، وأصحاب أحمد بن حنبل منهم من يوافق هؤلاء كأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهما ، ومنهم من يوافق الأولين كأبي عبد الله بن حامد وأمثالـه ، ومنهم طائفة ثالثة : كالتميميين وابن الزغواني وغيرهم يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب وأمثالهـم . (٢)

قلت : والأولى بالصواب هو قول من وقف مع النصوص نفيا واثباتا ، والسـكوت عما وراء ذلك ، خاصة اذا كانت الألفاظ التي سكت عنها النص مجملة محتملة لمعنيين صحيح وفاسد . كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة والأعراض والحوادث والعلة والتغير والتركيب ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل . فان الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ، ولم ينفها عنه ، فمن أثبتها مطلقا فقد أخطأ ، ومن نفاها مطلقا فقـد أخطأ فـان معانيها منقسمة الى ما يمتنع إثباته لله ، وما يجب إثباته له .

وسوف أخص هذه الألفاظ المجملة ببحث خاص بمشيئة الله تعالى . .

---

(١) الرد على المريسي العنيد للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٣٧٩ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٨ .

(البـاب الثالث)

المثبتون للاستواء والعلو والفوقية

الفصل الأول :

١ ـ السلف

أثبت السلف ، ومن سار على نهجهم استواء الله على عرشه كما أخبر بمعنى علوه عليه ، على الكيفية التي يعلمها هو سبحانه ، اثبات تنزيه ، كما يليق بجلاله تعالى فلم يشبّهوه بصفات مخلوقاته ، ولم يعطلوه عما وصف به نفسه ووصفه به رسوله في هذا المقام ولهم على ذلك أدلة يمكن ايجازها واجمالها فيما يلي :

١ ـ الأدلة النقلية من الكتاب والسنة .

٢ ـ اتفاق الديانات السماوية كلها على أن الله في السماء .

٣ ـ الاجماع :

أ) اجماع السلف من الصحابة والتابعين على ذلك قبل بزوغ الفتن .

ب) اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد بزوغ الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم .

٤ ـ الفطرة السليمة التي فطر الله عليها سائر خلقه .

٥ ـ لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم .

٦ ـ دلالة العقل على أن الله مباين لمخلوقاته عال عليها .

هذه جماع أدلة السلف في اثبات علو الله سبحانه واستوائه على عرشه وهذه هي الأدلة النقلية أولا اجمالا ، ثم نبسط آحادها . فمن حيث الاجمال تنحصر في :

أولا : اخبار الله عن نفسه بأنه استوى على عرشه في سبعة مواضع من القرآن الكريم .

ثانيا : التصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو ذاتا وقدرا وشرفا .

ثالثا : التصريح بالفوقية مقرونة بأداة (من) المعينة للفوقية بالذات تارة ، أو مجردة عنها تارة أخرى .

رابعا : التصريح بالصعود ، والعروج اليه .

خامسا : التصريح برفع بعض المخلوقات اليه .

سادسا : أ) التصريح بتنزيل الكتاب منه سبحانه وتعالى .

ب) اخباره سبحانه وتعالى بمجيئه وإتيانه يوم القيامة .

جـ) اخبار الرسول (صلعم) عن الله بأنه ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا .

سابعا : التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده ، وأن بعضها أقرب اليه من بعض .

ثامنا : تصريحه تعالى بأنه في السماء .

تاسعا : أ) ان الرسول (صلعم) سأل ، وسئل عن الله بلفظ (الأين) أين الله ؟

ب) شهادته (صلعم) لمن قال ان ربه في السماء بالايمان .

جـ) رفع الأيدي والرؤوس اليه سبحانه والاشارة اليه سبحانه الى العلو .

عاشرا : اخباره سبحانه عن فرعون بأنه رام الصعود الى السماء ليطلع الى اله موسى ، فيكذبه فيما أخبره به موسى من أن الله في السماء .

الحادي عشر : عروجه (صلى الله عليه وسلم) الى حيث شاء الله فوق السماء السابعة حتى كان بمكان يسمع منه صريف الأقلام ، واخباره (صلى الله عليه وسلم) عن تردده بين موسى عليه السلام ، وبين الله رجاء تخفيف الصلاة .

الثاني عشر : اخباره سبحانه عن نفسه ، واخبار رسوله عنه أن المؤمنين يرونه يوم القيامة

وأن الرؤية تكون من فوقهم (١) .

هذا هو مجمل الأدلة النقلية من الكتاب والسنة وقد آن لي أن أبسط آحادها محاولا الاختصار فأقول :

المبحث الأول في الأدلة النقليـة

الدليـــل الأول :

يشهد أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى فوق سمواته على عرشـه بائن من خلقه كما نطق بذلك كتابه وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد ذكرت النصوص التي ورد فيها ذكر الاستواء على العرش من الكتاب والسنة ، وتفسير السلف لمعنى الاستواء في مبحث مستقل وذلك في الباب الثاني . تحت عنوان ما جاء في القرآن والسنة من ذكر استواء الله على العرش ، وتفسير السلف لمعناه . فآثرت عدم اعادتها هنا ، وبينت هناك أيضا : أن السلف آمنوا بخبر الله سبحانه الذى أخبر فيه بأنه استوى على العرش فلم يبدلوا كلام الله ، ولم يقولوا قولا غير الذى قيل لهم ، فأثبتوا ما أثبته الله لنفسه ، وآمنوا وصدقوا الرب في خبره بأنه استوى على العرش ، وأمروا الخبر على ظاهره وقالوا : ان علم كيفية ذلك موكول الى الله سبحانه وتعالى (٢) ، مع الاعتقاد بأن الله تقدس اسمه : لا مثل له ولكن الايمان بما ثبت من نعوته ، كالايمان بذاته المقدسة عن الاشباه ، من غير أن نتعقل الماهية فكذلك القول في صفاته نؤمن بها ، ونعقل وجودها ، ونعلمها في الجملة من غـير أن نتعقلها ، أو نشبهها ، أو نكيفها ، أو نمثلها بصفات خلقه ، بل الاستواء كما قال مالـك

---

(١) انظر في مجمل هذه الأدلة : اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ج٢ ص٣٠٠ — ٣٠٣
شرح القصيدة النونيـة للدكتور محمد خليل هراس ج١ ص١٧٩ — ٢٨٢ .
شرح الطحاوية ج١ العقيدة السلفية ص٣١٩ — ٣٢٢ .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة مراجعة وتعليق د . محمد خليل هراس نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م ص١٠١ وعقيدة السلف للصابوني طبع الدار السـلفية — الكويت ط الأولى ص١٧ — ١٨ .

وجماعة معلوم والكيف مجهول[1] . وحقيقة معنى الاستواء هي العلو والارتفاع كما فسره السلف وكما هو معناه في لغة العرب التي نزل القرآن بها ، وليس فيها وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه ، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة ، والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله ، ونفى عن الله تعالى النقائص ، فقد سلك سبيل الهدى[2] .

والأمر كما قال الأئمة رحمهم الله تعالى : وهو امرار النصوص كما جاءت من غير تكييف ، ولا تشبيه ولا تعطيل ، والظاهر المتبادر الى أذهان المشبهة منفي عن الله تعالى ، فان الله لا يشبهه شيء من خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه كفر .

والاضافة التي يمكن أن تزاد هنا هي : أن لفظ الاستواء قد اطرد في كل تلك النصوص بدون لام أعني — استولى — مما يدل على أنه أريد بالاستواء حقيقة معناه ، الذي هو علوه سبحانه وتعالى على عرشه الذي هو أعلى المخلوقات ، مصاحبا في الغالب لأداة (ثم) الدالة على الترتيب والمهلة ، ولو أريد بالاستواء غير معناه الحقيقي كاستولى مثلا لوجب أن يذكر هذا اللفظ ولو في موضع واحد ، كي يحمل لفظ الاستواء في بقية المواضع عليه ، هذا على فرض أن استوى يصح بمعنى استولى في اللغة ، فكيف وهو لا يصح خاصة فيما يتعلق بالباري سبحانه لأنه لا مغالب له سبحانه ، لأن الكلام البليغ يقتضي أن يؤتى في أحد المواضع بلفظ يعيّن المراد نصا ، فاذا جاءت بعد ذلك الفاظ مجملة حملت عليه ، ولذلك نقل أبو اسماعيل الهروي في كتاب الفاروق بسنده : الى داود بن علي بن خلف قال : كنا عند ابن الأعرابي ، فقال له رجل (الرحمن على العرش استوى) فقال هو على العرش كما أخبر ، قال الرجل : يا أبا عبد الله : انما معناه : استولى ، فقال : اسكت

---

(١) عقيدة السلف للصابوني ص ١٧ — ١٨ ، والعلو للعلي الغفار للذهبي بتقديم ومراجعة عبد الرحمن عثمان — نشر السلفية بالمدينة المنورة ط ٢ سنة ١٣٨٨/ ١٩٦٨م ص ١٦ .

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٢ ص ٢٢٠ ، ٤٩٩ ، جـ٣ ص ١٤١ .

لا يقال : استولى على الشيء حتى يكون له مضاد ، وقد أراد أحمد بن أبي دؤاد من ابن الأعرابي أن يجد له في لغة العرب (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ، فقال له ابن الأعرابي : والله ما أصبت هذا (١) .

ويمكنني أن أوجز نتائج هذا الدليل فيما يلي :

أولا : ان آيات الاستواء على العرش ، نص قاطع في علو الرب سبحانه وتعالى على عرشه ، لأنه لو أريد بها غير هذا المعنى ، لقيد ولو في آية واحدة ، ليحمل المعنى في بقية الآيات عليه .

ثانيا : ان الاستواء صفة فعل . لكن هل كان الاستواء بعد وجوده مباشرة ، كما هو منطوق بعض الآثار المرفوعة والموقوفة على بعض السلف ؟ أم أن الاستواء كان بعد أن خلق السموات والأرض ، كما هو صريح قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) ؟ .

الواقع أن هناك قولين :

الأول : جاء في حديث أبي رزين العقيلي عند البيهقي أنه قال : قلت يا رسول الله أين كان ربنا تبارك وتعالى ، قبل أن يخلق السموات ، والأرض ؟ قال (صلعم) : كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحته هواء ، ثم خلق العرش ثم استوى عليه تبارك وتعالى (٢) ، وفي رواية أخرى من رواية اسحاق بن راهويه عن عبد الصمد ابن عبد الوارث عن حماد ، وعنده : ثم كان العرش فارتفع على عرشه (٣) .

وجاء عن ابن عباس رضي الله عنه عند ابن أبي حاتم : أنه قال : ان الله خلق العرش فاستوى عليه ثم خلق القلم فأمره ليجرى باذنه ... فجرى

---

(١) فتح البارى شرح صحيح البخارى لابن حجر جـ ١٣ ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٧ ، والعلو للذهبي ص ١٩ ، وقال : رواه الترمذى وابن ماجه ، واسناده حسن .

(٣) العلو للذهبي ص ١٩ .

القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ، فأثبته الله في الكتاب المكنون عنده تحت العرش .(١)

فهذان النصان يفيدان بأن الاستواء كان بعد وجود العرش ، وعلى ذلك يكون الاستواء قد كان مرتين الأولى بعد خلقه تعالى للعرش مباشرة ، والثانية : بعد خلق السموات والأرض وما فيهما وما بينهما .

ولذلك قال شيخ الاسلام ابن تيمية : ان العرش حادث بعد أن لم يكن ، ولم يزل مستويا عليه بعد وجوده .(٢)

القول الثاني : ان الاستواء المختص بالعرش ، صفة فعل ، كانت بعد خلق السموات والأرض . وعلى هذا تدل النصوص المتواترة من القرآن الكريم ، على أنه يمكن أن يقال : ان الله سبحانه وتعالى لم يذكر الا الاستواء الذى كان بعد خلق السموات والأرض ، ولم يتعرض لما كان من استوائه على العرش قبل ذلك ، اذ أن عدم ذكره لا يترتب عليه ضرر أو نقص في أصول الدين ، وانما ذكر ما كان من استوائه تعالى على العرش ، بعد ايجاده لهذا العالم المشهود ، ولذلك قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى : اجابة على ما قيل : من أنه اذا كان الآن مستويا على العرش ، بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام ، فقبل ذلك لم يكن على العرش ؟ قيل : الاستواء علو خاص فكل مستو على شيء عال ، وليس كل عال على شيء مستو عليه . . . .

والذى أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض ، الاستواء لا مطلق العلو . مع أنه يجوز انه اذا كان مستويا عليه ، قبل خلق السموات والأرض ، لمّا كان عرشه على الماء ، ثم لما خلق هذا العالم ، كان عاليا عليه ، ولم يكن مستويا عليه ، فلمّا خلق هذا العالم استوى عليه ، فالأصل أن علوه على المخلوقات

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج١٦ ص ٩٥ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٢ .

(٢) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٢ .

وصف لازم له ، كما أن عظمته وكبرياء كذلك ، فأمّا الاستواء ، فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته ، ولهذا قال فيه : (ثم استوى) ولذلك : كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر.[1] مع أن النفس تطمئن الى القول الثاني لكونه الذى تؤيده الأدلة المتواترة ، البعيدة عن الشك والجدل .

وعلى كل فالاستواء صفة فعل كانت بعد خلق العرش ، سواء قيل : انه استوى عليه بعد وجوده مباشرة ، ثم استوى عليه مرة أخرى بعد خلق السموات والأرض ، يدل على ذلك كلمة (ثم) الدالة على المهلة والتراخي وكونه قبل ، وبعد خلق السموات والأرض ، أو بعد خلق السموات والأرض فقط لا يتنافى وعلوه سبحانه وتعالى ، فان الاستواء أخص من العلو ، والله سبحانه وتعالى غني عن العرش ، وعن كل شيء ، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش ، وحملة العرش .

ثالثا : ان السلف عندما يثبتون لله تعالى الاستواء على عرشه ، كما هو صريح نصوص الكتاب والسنة ، فانما يثبتون ذلك على الوجه اللائق بجلال الله وعظمته ، دون أن يمثلوا أو يشبهوا ، أو يكيفوا ، معتقدين بأن الله ليس كمثله شيء فيما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله (صلعم) .

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

الدليل الثاني من الأدلة النقلية :

التصريح بالعلو لله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم . الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وسوف أعرض هذا الدليل من الناحية اللغوية أولا . لأبين مدلوله اللغوى ، ثم أذكر وجهة نظر السلف رضي الله عنهم في الاحتجاج به وموضع الاستشهاد ووجه الدلالة حتى تبين قوته كدليل قوى يبين علو الله المطلق من كل وجه فأقول :

العلو في اللغة :

العلو في اللغة ضد السّفل ، وهو مصدر علا يعلو عُلوا[1] . وعُلْو كل شيء وعِلْوه ، وَعلْوه أرفعه ، يتعدى اليه بحرف وبدون حرف ، وعلا الشيء عُلْوا فهو عليّ ، وَعلِيَ ، وَتعلّى . وفي حديث ابن عباس : " فاذا هو يَتَعَلّى عنى "[2] . أى يترفع عليّ . يقال : علا فلان الجبل اذا رقيه ، يَعْلُوه عُلُوا . وعلا في المكان وعلى الدابة وكل شيء علاه عُلْوا . قلت ومنه الحديث : " فعلا به الى الجبار "[3] في قصة تردده صلى الله عليه وسلم بين موسى وربه رجاء تخفيف الصلاة ، وقوله (صلعم) : " فلمّا علونا إلى السماء الدنيا "[4] في قصة المعراج به صلى الله عليه وسلم إلى ربه . ومثل : علاه : استعلاه واعتلاه وَتعَلّى . أى : علا في مهلة . وقولهم : جئت من عَلُ . أى من أعلى كذا : قال ابن السكيت[5] : يقال أتيته من عَلُ وَعلْوُ ، وَعلِى ، وَعلْوُ ، وَعلْوَ ، وَعلْوِ[6] ، وقال الجوهرى[7] : يقال : أتيته من عَلِ أى من عالٍ .

---

(١) جمهرة اللغة لابن دريد جـ ٣ ص ١٤ .
(٢) الجامع الصحيح للامام البخارى جـ ٤ ص ١٠٠ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٩ ص ١٨٤ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٩ ص ١٨٣ .
(٥) لسان العرب لابن منظور جـ ١٥ ص ٨٤ .
(٦) لسان العرب لابن منظور جـ ١٥ ص ٨٤ .
(٧) تاج اللغة وصحاح العربية للجوهرى جـ ٦ ص ٢٤٣٥ .

قال امرؤ القيس : كجلمود صخر حطه السيل من عَلِ[1] .

ويقال : أتيته من عَلا . قال ابو النجم :

باتت تنوش الحوض نوشا من عَلا[2]

ويقال : أتيته من عالٍ ، ومن مُعَال[3] .

وقولهم : أتيته من عَلُ . له شواهد أوفر من غيره ذكرها اللغويون في أمهات كتبهم منها :

قول عدى بن زيد : ...... مِن عَلُ الشفتان هداب الفنن[4] .

وقول عبد الله بن رواحه :

شهدت فلم أكذب بأن محمداً رسول الذى فوق السموات من عَلُ[5]

وعلا في الأصل للاستعلاء والتفرع . يقال علا الفرس يعلوها اذا ركبه[6] . يقول ابن فارس[7] : (علو) العين واللام والحرف المعتل ياء كان أو واوا أو ألفا أصل واحد . يدل على السمو والارتفاع ، لا يشذ عنه شيء ، ومن ذلك العَلاء ، والعُلُو . ويقولون : تعالى النهار . أى ارتفع أ هـ .

قال الليث : عالي كل شيء أعلاه ، وكذلك عالية كل شيء أعلاه . (التهذيب للأزهرى ج ٣ ، ص ١٨٦) .

والعلي الرفيع ، والتعالي : الارتفاع[8] . والعُلُو : العظمة والتجبر . كما قال

---

(١) تاج اللغة وصحاح العربية للجوهرى ج٦ ص ٢٤٣٥ ، ولسان العرب ج١٥ ص٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤٣٥ ، ولسان العرب ج ١٥ ص ٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤٣٥ .
(٤) لسان العرب لابن منظور ج ١٥ ص ٨٤ .
(٥) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ ص ١١٦ .
(٦) المصدر نفسه ج ٤ ص ١١٤ ، ولسان العرب ج ١٥ ص ٨٨ .
(٧) المصدر نفسه ج ٤ ص ١١٢
(٨) تاج اللغة وصحاح العربية ج ٦ ص ٢٤٣٦ ، ولسان العرب ج ١٥ ص ٨٤ .

الحسن ومسلم البطين في تفسير قوله تعالى (للذين لا يريدون علوا في الأرض)[1] العلو التكبر في الأرض .[2]

ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون (ان فرعون علا في الأرض) أى طغى وتكبر .

وَعَلِيَ بالكسر في المكارم والشرف والرفعة يَعْلَىٰ عَلَاءً ، ويقال عَلا بالفتح يَعْلَى[3]

قال رؤبة : لما علا كعبك لي عليت فجمع بين اللغتين .[4]

ومن قهر أمرا فقد اعتلاه ، واستعلى عليه وبه .[5] وكما يقال : العلي لعلى المكان . يقال لعلي القدر ، وكذا التعالي بمعنى الارتفاع . قال الليث :[6] الله تبارك وتعالى هو العلي المتعالي العالي الأعلى ذو العلاء والعلا والمعالي ، وهو الأعلى سبحانه بمعنى العالي قال .تفسير تعالى : جل عن كل ثناء فهو أعظم وأجل .

قال الأزهري[7] : وتفسير هذه الصفات يقرب بعضها من بعض . فالعلي الشريف فعيل من علا يعلو ، وهو بمعنى العالي ، وهو الذى ليس فوقه شيء ، ويقال هو الذى علا الخلق فقهرهم بقدرته ، وقد يكون المتعالي بمعنى العالي ، والأعلى هو الله سبحانه الذى هو أعلى من كل عال ، واسمه الأعلى أى صفته أعلى الصفات ، والعلا الشرف وذو العلا صاحب الصفات العلا . . . ولم يزل الله عليا متعاليا . تعالى الله عن الحاد الملحدين وهو العلي العظيم . أهـ . وبنحو هذا قال صاحب اللسان ، وزاد فقال : وهو الأعلى سبحانه بمعنى العالي .[8] وفسروا قوله تعالى (لفي عليين) فقال الليث : جماعة

---

(١) سورة القصص آية ٨٣ .

(٢) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ٣ ص ١٨٢ ، لسان العرب جـ ١٥ ص ٨٥ .

(٣) تاج اللغة وصحاح العربية جـ ٦ ص ٢٤٣٤ ، جمهرة اللغة لابن دريد جـ ٤ ص ١١٣ ، لسان العرب جـ ١٥ ص ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه

(٥) جمهرة اللغة جـ ٤ ص ١١٣ .

(٦) تهذيب اللغة جـ ٣ ص ١٨٦ .

(٧) المصدر نفسه جـ ٣ ص ١٨٦ .

(٨) لسان العرب جـ ١٥ ص ٨٥ .

علي في السماء السابعة ، وقال ابو اسحاق : أى في أعلى الأمكنة . وقال مجاهد وآخرون : عليون : السماء السابعة .[١] هذا هو تفسير العلو في اللغة ، وقد وصف الله في كتابه الكريم بالعلو في قوله تعالى (ان الله كان عليا كبيرا)[٢] وقوله (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال)[٣] ، وقوله (فالحكم لله العلي الكبير)[٤] ، وقوله (ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم)[٥] ، وقوله (سبح اسم ربك الأعلى)[٦] ، فكل من قوله (العلي ، والأعلى) صريح في اثبات علوه تعالى ، وقد جيء بكل منهما معرفة لافادة أن الثابت له سبحانه هو العلو المطلق من كل وجه علو الذات ، وعلو القدر والعظمة ، وعلو القهر والجبروت . فلا معنى لحمل العلو في هذه الآيات على بعض هذه المعاني دون بعض . اذ أن الألف واللام من أدوات العموم التي تستغرق الجنس . هذا من جهة ومن ناحية أخرى : فان حمل العلو في هذه الآيات على معنى دون آخر تحكم ، وشهادة على الله بلا علم ، وفوق هذا كله فان العلو المطلق من كل وجه أكمل من العلو الذى يكون مقيدا ببعض الوجوه .[٧] فالعلي : فعيل في معنى فاعل . والله تعالى عال على خلقه وهو علي عليهم بقدرته ، كما أنه متعال ومتنزه عن صفات المخلوقين تعالى ان يوصف بها ، وارتفع عن مساواتهم في شيء منها . وهو كما أنه كذلك فهو العالي فوق خلقه .[٨] يقول أبو الوفاء محمد درويش رحمه الله في كتابه : الأسماء الحسنى[٩] : العلي ، والأعلى والمتعالي : اشتقاق هذه الأسماء جميعا من العلو ، ومعناه لغة الصعود والرقي والارتفاع

---

(١) تهذيب اللغة جـ ٣ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) سورة النساء آية : ٣٤ .

(٣) سورة الرعد آية : ٩ .

(٤) سورة غافر آية : ١٢ .

(٥) سورة البقرة آية : ٢٥٥ .

(٦) سورة الأعلى : آية ١

(٧) شرح النونية لابن القيم د . محمد خليل هراس جـ ١ ص ١٨٠ ، اعلام الموقعين لابن القيم جـ ٢ ص ٣٠١ .

(٨) تفسير اسماء الله الحسنى للزجاج ص ٤٨ ، تفسير الاسماء والصفات للخطابي فيلم مصور بمركز البحث

(٩) الاسماء الحسنى لابي الوفاء محمد درويش ص ٣١٥ .

وقد قدس رب العزة نفسه بالعلى في مواضع من القرآن الكريم ، وسمّى نفسه الأعلى ، وسمّى نفسه المتعال ، وَوَصْفُ الله سبحانه نفسه بالعلو المطلق يدل على أنه ليس فوقه شيء . . وليس المخلوق بأعلم بخالقه من نفسه فهو سبحانه أعلم بنفسه من خلقه ، وهو أرحم بعباده من أمهاتهم لم يخاطبهم بما تعيا به عقولهم ، أو تعجز عنه مداركهم ، بل خاطبهم بما يدركون ، وأمر رسله أن يخاطبوهم بما يفهمون وأنزل اليهم كتابا مبينا معجزا ببيانه ووضوحه ميسرا للذكر لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وقد وصف رب العزة نفسه في كتابه المبين بصفات كمال ، وأسند الى نفسه أفعالا ، فوجب علينا أن نسند اليه تعالى ما أسنده الى نفسه من أفعال ، وأن نؤمن بما وصف به نفسه من صفات . وأن نوقن أنه موصوف بتلك الصفات كما أخبر ، مع اليقين بأنه سبحانه متعال عن مشابهة المخلوقين ، وأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . والطريقة المثلى في فهم هذه الآيات امرارها كما جاءت من غير تكييف ، ولا تشبيه ولا تأويل ولا تعطيل ، لأن الظاهر الذى يتبادر الى أذهان المشبهة منفي عن الرب سبحانه . . . ولم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتون لله صفة العلو اللائق بعظمته وجلاله ، المنزه عن المشابهة لعلو المخلوقين . حتى نفتْها المعتزلة ومن اقتدى بهم من متأخرى الأشعرية ، وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات العلو لله تعالى.(١) واثبات علو الله على خلقه . . واقرار العقول بذلك أمر فطرى فطر الله عليه العباد.(٢) كما سيتبين لنا ان شاء الله . وبنظرة فاحصة لما ذكره أئمة التفسير قديما وحديثا عن السلف في وصف الله سبحانه بالعلو وأنه العلي الأعلى يتضح لنا أن ذلك من أصول أهل السنة والجماعة الثابتة وهو سبحانه وصف نفسه بالعلو ، وهو من صفات المدح له بذلك لأنه من صفات الكمال فلا يوصف بضد العلو وهو السفول ، لأن ثبوت صفات الكمال له ينفي اتصافه بأضدادها وهي النقائص ، وهو سبحانه ليس كمثله شيء فيما يوصف به من صفات الكمال فهو

---

(١) الأسماء الحسنى ص ٣١٦ - ٣٢٥ ملخصا لأبي الوفاء محمد درويش ص ٣١٦ ، ٣٢٥ .

(٢) التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة لعبد الرحمن ابن ناصر السعدى وعليها منتخبات من تقارير الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ص ٢٧

منزه عن النقص المضاد لكماله ، ومنزه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته ومعاني التنزيه ترجع الى هذين الأصلين العظيمين ، والأعلى يجمع معاني العلو كلها فهو عال ، بجميع معاني العلو . وقد اتفق الناس على أنه عليّ على كل شيء بمعنى أنه قاهر له قادر عليه متصرف فيه ، وعلى أنه عال عن كل عيب ونقص عال على ذلك منزه عنه . وزاد أهل السنة أنه عال على جميع مخلوقاته فوق عرشه فهذه ثلاثة أمور في اسمه العلي لكن علوه فوق عرشه يجب أن لا يكيف ولا يمثل بعلو المخلوق على المخلوق ، ولكننا نثبت من ذلك العلو اللائق بجلال الله وعظمته . . قال ابن القيم : العلو محسوس ومعقول . فالمحسوس منه صفات الأجسام ، والمعقول منه صفات ذى الجلال والاكرام ، وهذا المعنى كثير موجود في الصفات وهو من أسماء الرب تعالى ، وقد تقدس عن مشابهة الأجسام ومضاهاة الأنام فالمضاف اليه من هذه المعاني معقولة غير محسوسة[1] . وهذا كما قال مالك وغيره من السلف الاستواء معقول والكيف مجهول . . الخ . . ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : واسمه " العلي " يفسر بأنه اعلى من غيره قدرا ، فهو أحق بصفات الكمال ، ويفسر بأنه العالي عليهم بالقهر والغلبة فيعود الى أنه القادر عليهم وهم المقدورون وهذا يتضمن كونه خالقا لهم ، وربا لهم وكلاهما يتضمن أنه نفسه فوق كل شيء فلا شيء فوقه كما قال النبي (صلعم) أنت الأول فليس قبلك شيء وانت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء فلا يكون شيء قبله ولا بعده ولا فوقه ولا دونه . . والا فلو قدر أنه تحت بعض المخلوقات كان ذلك نقصا ، وكان ذلك أعلى منه . وهذا هو لفظ العلي الأعلى مع أن لفظ " العلي " لم يستعمل في القرآن عند الاطلاق الا في هذا ، وهو مستلزم لذينك لم يستعمل في مجرد القدرة ولا في مجرد الفضيلة ولفظ " العلو" يتضمن الاستعلاء وغير ذلك من الافعال اذا عدى بحرف الاستعلاء على العلو . .[2]

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم جـ ١ ص ٣١ ، تفسير سورة الأعلى لابن تيمية جـ ١٦ ص ٩٨ ، ١٢٩ من مجموع الفتاوى ، وشرح الطحاوية ص ٢١٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

الدليل الثالث من الأدلة النقلية :

(الفوقيـة وما ورد فيها من الآيات والأحاديث)

وصف الله نفسه بأنه القاهر فوق عباده ، وبأن عباده يخافونه تعالى من فوقهم، ولم يقل من تحتهم ، أو عن أيمانهم ، أو غير ذلك من الجهات فدل هذا على أنه في جهة العلو فوق عباده ، وله سبحانه الفوقية المطلقة من كل وجه ، فوقية الذات وفوقية القدر وفوقية القهر والغلبة ، وتخصيص بعض هذه المعاني بالقصد دون بعض تخصيص بلا مخصص وتحكم لا موجب له . وقد تنوع الخبر بفوقيته تعالى في كتابه الكريم ، فجاء مرة مصحوبـا بـ (من) كما في قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم)[(١)] قيل والضمير في قوله (يخافون) عائد على المنسوب اليهم السجود في قوله (ولله يسجد) فهو عام في جميع المذكورات[(٢)] وممن قال بذلك : أبو سليمان الدمشقي[(٣)] ، وقال أبو حيان وهو الظاهر ونص عليه في النهر المـاد[(٤)] .

قلت وهو ظاهر قول إمام المفسرين الطبري حيث قال : ... يخاف هؤلاء الملائكة التي في السموات وما في الأرض من دابة ربهم من فوقهم ... أهـ[(٥)] .

وقيل يخافون من صفة الملائكة خاصة فيعود الضمير عليهم ، وممن قال بذلك : ابن السائب ومقاتل[(٦)] . قال القاسمي : واستدل بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) على ثبوت العلو والفوقية لله تعالى .. والسلف كلهم متفقون على أنه علو بلا تشبيه ولا تمثيل ، وانفردوا بحظر التأويل والتعطيل[(٧)] . ولا شك أن الفوق المجرور بـ (من) نص في معناه

---

(١) سورة النحل آية : ٥٠
(٢) البحر المحيط لأبي حيان جـ ٥ ص ٤٩٩ ، وبهامشه النهر الماد له ص ٤٩٦ ، زاد المسير لابن الجوزي جـ ٤ ص ٤٥٤ — ٤٥٥
(٣) المصدرين السابقين الجزء والصفحة .
(٤) هامش البحر المحيط جـ ٥ ص ٤٩٦ .
(٥) جامع البيان للطبري جـ ١٤ ص ١١٧ ، ١١٨ .
(٦) البحر المحيط جـ ٥ ص ٤٩٩ ، زاد المسير جـ ٤ ص ٤٥٤ .
(٧) محاسن التأويل للقاسمي جـ ١٠ ص ٣٨١٤ .

لا يقبل التأويل اذ لا يقال هذا اللفظ الا في تعيين الجهة التي يكون فيها الشيء بالنسبة لما تحته ، كما يقال السماء من فوقنا .

قال أبو حيان : عند تفسير قوله تعالى (فخر عليهم السقف من فوقهم) معنى قوله (من فوقهم) رفع الاحتمال في قوله : (فخر عليهم السقف) فانك تقول : انهدم على فلان بناؤه وليس تحته ، كما تقول : انفسد عليه ، وقوله (من فوقهم) ألزم أنهم كانوا تحته . أهـ . منقول عن ابن عطية . ثم قال : وهذا الذى قاله ابن الأعرابي : يحلمك انهم كانوا جالسين تحته ، والعرب تقول : خر علينا سقفه ، ووقع علينا سقف . أو حائط إذا كان يملكه ، وإن لم يكن وقع عليه فجاء بقوله : (من فوقهم) ليخرج هذا الذى في كلام العرب فقال : (من فوقهم) أى عليهم وكانوا تحته ... (١) أهـ .

قلت والغريب أن أبا حيان يقول : عند تفسيره لقوله تعالى (والفوقية المكانية مستحيلة) بالنسبة إليه تعالى ولم يبين ما يريد بقوله هذا . وكأنه ينكر الفوقية الذاتية لله تبارك وتعالى ، لأن هذا هو نفس ما يردده أهل التعطيل أو قريب منه . وهو كلام مجمل يحتاج الى تفصيل . فان كان يقصد بقوله (والفوقية المكانية مستحيلة بالنسبة اليه تعالى) أنها بمعنى الظرف في المظروف بمعنى أن لله مكانا يحويه ويحيط به فهذا الذى ذكره حق ، ولم يقل هذا أحد من السلف .

وان كان يقصد بها نفي الفوقية الذاتية اللائقة به سبحانه كما وصف نفسه فهذا خلاف مذهب السلف . ثم لفظ المكان من الألفاظ التي لم يرد بها نص من كتاب ولا سنة فيما يتعلق باثبات صفة العلو والفوقية لله ولم تؤثر عن أحد من السلف فكان الأحرى به أن يتبع ويتجنب الألفاظ المحتملة . وقد ثبت بنص لغة العرب التي خاطبنا الله بها أن الفوقية المجرورة (بمن) نص في فوقية الشيء على ما تحته ولا يترتب على ذلك محذور . اذا وصفنا الله بما وصف به نفسه مع تنزيهه عن مشابهة مخلوقاته ، وليس المخلوق بأعلم بخالقه من نفسه ، وقد

---

(١) البحر المحيط جـ ٥ ص ٤٨٥ .

اثبت لنفسه وصف الفوق واثبته أعلم الخلق بربه محمد (صلعم) . وكما جاء وصفه تعالى لنفسه بالفوقية مجرور بـ (من) فقد جاء هذا الوصف مجردا عن الأداة (من) فقال تعالى (وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير)[١] وقال أيضا وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة)[٢] وهذا الفوق المجرد عن الاقتران بـ (من) قد يقبل التأويل ولكن لا يقبله الا بدليل . لأن الأصل هو الحقيقة وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره وهذا هو المتبادر الى الذهن من لفظة (فوق) ومن لوازم فوقية الذات فوقية القدر والقهر ... فلا يصرف اللفظ عن معناه الحقيقي الا بقرينة صارفة تمنع من ارادة المعنى الأصلي ...[٣]

قال ابن جرير الطبرى : القول في تأويل قوله (وهو القاهر فوق عباده) يعني بقوله (وهو) نفسه . يقول الله:والله الظاهر فوق عباده . قلت وهذا مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم (.... وأنت الظاهر فليس فوقك شيء)[٤] الحديث . وقد أشار الامام المحقق ابن القيم رحمه الله في قصيدته النونية ، الى فائدة جليلة وهي : اعتبار سياق الكلام في تحديد مدلولات الألفاظ . فاذا جاء السياق يبدى المراد للمخاطب أصبح كالنص في افادة القطع وعدم قبول التأويل ، فبعض الألفاظ قد يكون محتملا لأكثر من معنى ولكن سياق الكلام هو الذى يعين المراد باللفظ من هذه المعاني . فسياق الألفاظ مثل شواهد الأحوال كل منهما قرينة تعين المراد ، الا ان هذه قرينة مرئية بالعيان وهذه قرينة مسموعة بالآذان ، فاذا دل السياق ونحواه على المعنى المراد من اللفظ فإن التأويل يكون قبيحا مستهجنا كقبح الكتمان لما دلت عليه شواهد الأحوال ، فالواجب هو تأمل الألفاظ والنظر فيما سيقت له حتى يعرف المراد بها،ولا شك أن لفظ الفوق في جميع سياقاته في القرآن الكريم يفيد أن الثابت لله عز وجل هو الفوقية المطلقة بجميع معانيها فان

---

(١) سورة الأنعام آية ١٨ .
(٢) سورة الأنعام آية ٦١ .
(٣) شرح النونية ج ١ ص ١٨١ للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ١٨١ .
(٤) جامع البيان ج ١١ ص ٢٨٨ .

الفوق وصف ثابت لله فيجب أن يكون الثابت له هو كمال الفوق لا بعض الفوق . لكن نفاة فوقيته تعالى جحدوا كمال هذا الوصف كما جحدوا كمال علوه من قبل . وفسروا الفوق بأحد المعاني التي يحتملها وهو فوقية القدر، وهذا المعنى الذى ذكروه صحيح لكن ليس هو كل المراد من لفظ الفوق ، فان للفوقية معان ثلاثة هي : فوقية الذات ، وفوقية القدر والعظمة وفوقية القهر ، وكلها ثابتة لله جل شأنه حسبما يقتضيه اطلاق اللفظ[(١)]. والسياق يجب أن يكون عاما في كل دليل ، لا أن تخضع الدليل لمعنى وقر في أنفسنا نتيجة للتمذهب والتقليد الأعمى ، الذى ربما كان سببا في الخروج بالدليل عن معناه كلية ، أو قصره على بعض معانيه ، دون أن تدل قرينة على ذلك فيكون ذلك هو التحكم بعينه والشهادة على المتكلم بأنه أراد من كلامه معنى معينا ، وهو ربما لم يرده ، أو هو بعض ما يريده .

وهناك من فسر الفوقية في قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) أى عقاب ربهم وعذابه ، وعلل لذلك بأن العذاب المهلك إنما ينزل من السماء[(٢)]. قلت وهذا يستلزم أن يكون منزل العذاب ـ في الجهة التي نزل منها العذاب . وهي جهة الفوق ، لكن هؤلاء جعلوا خوف الرب كناية عن خوف عذابه ، أو الكلام على تقدير حذف مضاف هو العذاب أو متعلق بمحذوف وقع حالا من ربهم : أى كائنا من فوقهم ، وفسروا الفوقية ببعض معانيها وهي فوقية القهر والغلبة[(٣)]. وقد تقدم قريبا أن قصر الفوقية على بعض معانيها تحكم لا موجب له سوى التعصب المذهبي، ثم كيف يحق لانسان أيا كان أن يتكلم بخلاف قول الرسول (صلعم) وصحابته الكرام فقد كانوا يفهمون ويفسرون فوقيته تعالى بأن من معانيها الفوقية الذاتية . كما سيأتي عند ذكر دليل الاشارة الحسية اليه تعالى من فعله صلى الله عليه وسلم في أكبر مشهد ، ومن دليل الفطرة ، واليك بعض الأحاديث التي نتبين منها أن الرسول (صلعم) كان هو وصحابته يقولون بفوقية لله الذاتية ولا يفهمون

---

(١) شرح النونية لابن القيم جـ ١ ص ١٨٥ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ١٠ ص ١١٣ .
(٣) روح المعاني للألوسي جـ ١٤ ص ١٥٨ .

من لفظ الفوق غير ما هو معروف في لغة العرب،من ذلك حديث انس بن مالك رضي الله عنه قال : جاء زيد بن حارثة يشكو زينب ، فجعل رسول الله (صلعم) يقول : اتق الله واسك عليك زوجك". قال أنس :فلو كان رسول الله كاتما شيئا لكتم هذه فلقد كانت تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تقول : زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات .[١] وفي لفظ أنها قالت : للنبي (صلعم) (زوجنيك الرحمن من فوق عرشه) وفي لفظ كانت تقول : (ان الله أنكحني في السماء) قال الذهبي[٢] بعد سرد هذه الروايات : هذا حديث صحيح أخرجه البخارى . قلت : وقد أخرجه الترمذى[٣] أيضا عن أنس بلفظ قال : لما نزلت هذه الآية (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها)[٤] قال : فكانت تفخر على نساء النبي (صلعم) تقول : زوجكن أهلوكن وزوجني الله من فوق سبع سموات . قال : وهذا حديث حسن صحيح .

وعن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله (صلعم) : لما قضى الله تعالى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش : ان رحمتي غلبت غضبي .[٥] قال في الفتح : قيل معناه : دون العرش وهو كقوله تعالى : (بعوضة ما فوقها)[٦] والحامل على هذا التأويل استبعاد أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش . ولا محذور في اجراء ذلك على ظاهره لأن العرش خلق من خلق الله . . . ونقل عن الكرماني : ما حكاه أن بعضهم زعم أن لفظ فوق زائدة كقوله : (فان كن نساء فوق اثنتين)[٧] والمراد ثنتان فصاعدا ولم يتعقبه وهو متعقب . لأن محل دعوى الزيادة ما إذا بقي الكلام مستقيما مع حذفها كما

---

(١) فتح البارى على صحيح البخارى جـ ١٣ ص ٤٠٢ ، كتاب التوحيد
(٢) كتاب العلو للعلي الغفار للذهبي ص ٢٠
(٣)
(٤) سورة الأحزاب آية ٣٧ .
(٥) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٤ ، والأسماء والصفات ص ٤١٦ .
(٦) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤١٢ .
(٧) سورة النساء آية ١١ .

في الآية . وأما في الحديث فانه يبقى مع الحذف (فهو عنده العرش) وذلك غير مستقيم أ.هـ . قلت وكلا القولين (القول بأن معناه دون العرش ، والقول بأن لفظ فوق زائد) لا وجه له . ويؤيد بطلانهما مجيء هذا اللفظ في آيات وأخبار أخر على ظاهر معناه فالصحيح عدم التأويل له ، أو التحذلق في اخراج اللفظ عن معناه . وابقاؤه على ظاهر مغزاه وواضح معناه (حيث لا يعقل) أن يكون الكتاب عنده فوق العرش الا اذا كان هو فوق العرش كما يليق به . أما ابو سليمان الخطابي فقد قال في معنى هذا الحديث : القول فيه والله أعلم : أنه أراد بالكتاب أحد شيئين : اما القضاء الذى قضاه الله وأوجبه كقوله : (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) أى قضى الله وأوجب ويكون معنى قوله (فهو عنده فوق العرش) أى فعلم ذلك عند الله تعالى فوق العرش لا ينساه ولا ينسخه ولا يبدله وأما أن يكون أراد بالكتاب اللوح المحفوظ الذى فيه ذكر أصناف الخلق والخليقة . . . ويكون معنى قوله : فهو عنده فوق العرش : أى فذكره عنده فوق العرش ويضمر فيه الذكر أو العلم ، وكل ذلك جائز في كلام العرب سهل في التخريج/على أن العرش خلق من مخلوقات الله لا يستحيل أن يمسه كتاب مخلوق ، فان الملائكة الذين هم حملة العرش قد روى أن العرش على كواهلهم ، وليس يستحيل أن يماسوا العرش اذا حملوه ، وان كان حامل العرش وحامل حملته في الحقيقة هو الله تعالى ، وليس معنى قول المسلمين ان الله استوى على العرش هو أنه مماس له أو متمكن فيه ، أو متحيز في جهة من جهاته ، لكنه بائن من جميع خلقه وانما هو خبر جاء به التوقيف فقلنا به ونفينا عنه التكييف اذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١) أهـ . فهو يثبت الفوقية على كل تأويل . لكن فوقية لائقة بذات البارى جل شأنه . ويترجح من لفظ الحديث ان الكتاب المذكور كتاب محسوس . لكن هل هو اللوح المحفوظ أو غيره الله أعلم بذلك . ومن الأحاديث الدالة على علو الله وفوقيته : حديث الرؤية عن جابر قال : قال رسول الله (صلعم) بينا أهل الجنة في نعيمهم اذ سطع نور فرفعوا رؤوسهم فاذا الرب

---

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٦ .

جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم [1] ... الحديث . وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه : أن النبي (صلعم) قال لسعد بن معاذ لما حكم في بني قريظة لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات [2] ، وفي الحديث ايضا : ان رجلا ممن كان قبلكم لبس بردين فتبختر فيهما فنظر الله اليه من فوق عرشه فمقته فأمر الأرض فأخذته فهو يتجلجل فيها فاحذروا وقائع الله عز وجل [3] .

وفي حديث الأوعال : عن العباس بن عبد المطلب ... أن رسول الله (صلعم) قال : هل تدرون ما بعد ما بين السماء والأرض . قالوا : لا . قال : ان بعد ما بينهما اما احدى وسبعين ، أو اثنتين وسبعين، أو ثلاثا وسبعين سنة . ثم السماء فوق ذلك حتى عد سبع سموات . ثم فوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء الى سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء الى سماء ثم الله عز وجل فوق ذلك [4] .

وفي رواية : هل تدرون كم بين السماء والأرض ؟ قلنا الله ورسوله أعلم قال : بينهما مسيرة خمسمائة سنة ومن كل سماء الى سماء مسيرة خمسمائة عام وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة عام وفوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض . ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين ركبهن وأظلافهن كما بين السماء والأرض . ثم فوق ذلك العرش بين اسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض ، والله تعالى فوق ذلك وليس يخفى عليه شيء من أعمال بني آدم [5] .

---

(١) السنن لابن ماجه جـ ١ ص ٦٦ ، العلو للذهبي ص ٢٣ .

(٢) الاسماء والصفات ص ٤٢٠ ، وقال عنه الذهبي في كتاب العلو ص ٣٢ هذا حديث صحيح أخرجه النسائي من طريق أبي عامر عبد الملك بن عمر العقدي عن محمد بن صالح التمار وهو صدوق .

(٣) العلو للذهبي ص ٣٦ ، وقال للحديث طرق وخرجه ابو داود وبعضه الترمذي .

(٤) السنن لابن ماجه جـ١ ص ٦٩ ، والأسماء والصفات ص ٣٩٩ والعلو للذهبي ص ٤٩ ، ٥٠ وقال عنه الذهبي : وقد حسنه الترمذي واخرجه الحافظ الضياء في المختارة . قلت وقد اخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ١٠١-١٠٢ وابو داود في سننه جـ ٤ ص ٢٣١

(٥) مسند الامام احمد جـ ١ ص ٢٠٦-٢٠٧ .

قال البيهقي : والرواية في مسيرة خمسمائة عام اشتهرت فيما بين الناس . ثم قال : محاولا الجمع بين الأحاديث وروينا عن ابن مسعود من قوله مثلها ، ويحتمل أن يختلف ذلك باختلاف قوة السير وضعفه وخفته ونقله فيكون بسير القوى أقل وبسير الضعيف أكثر والله أعلم . أهـ .[1]

اما ابن خزيمة فقد ساق خبر العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه بالرواية الأولى ، ثم ساق بعدها خبر ابن مسعود رضي الله عنه الذى أشار اليه البيهقي ، وهو قوله : ما بين كل سماء الى الأخرى مسيرة خمسمائة عام ، وما بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام ، وما بين السماء السابعة والكرسي مسيرة خمسمائة عام ، وما بين الكرسي الى الماء مسيرة خمسمائة عام والعرش على الماء والله على العرش ويعلم أعمالكم .[2] ثم قال : أى ابن خزيمة ـ ولعله يخطر ببال بعض مقتبسي العلم أن خبر العباس بن عبد المطلب عن النبي (صلعم) في بعد ما بين السماء إلى التي تليها خلاف خبر ابن مسعود وليس كذلك هو عندنا اذ العلم محيط أن السير يختلف أيضا فجائز أن يكون النبي (صلعم) أراد بقوله بعد ما بينهما اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة أى بسير جواد الركاب من الخيل ، وابن مسعود أراد مسيرة الرجالة من بني آدم ، أو مسيرة البغال والحمر أو الهجن من البراذين أو غير الجواد من الخيل ، فلا يكون أَحدُ الخبرين مخالفا للخبر الآخر وهذا مبناه في جميع العلوم أن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال هما متضادان .. متهاتران على ما قد بيناه في كتبنا .[3] أهـ .

قلت ولم يشر الى الرواية الأخرى من خبر العباس بن عبد المطلب فلعلها لم

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ .

(٢) هذا حديث موقوف على ابن مسعود رضي الله عنه لم أجد من صرح برفعه ، لكنه أثر صحيح عن ابن مسعود وهو يوافق حديث العباس بن عبد المطلب الذى في مسند الامام احمد المار ذكره في التعليقة السابقة وقد أخرج هذا الأثر عن ابن مسعود . ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ١٠٥ — ١٠٦ . والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٠١ ، والذهبي في كتاب العلو ص ٣٩ ، ٢٠ .

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٠٨ .

الأمور بغير علم .

قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا [١]) وخبر ابن مسعود هذا يتفق في النص والمضمون مع الرواية الأخرى من خبر العباس بن عبد المطلب الذى رواه جماعة من أهل العلم بأسانيد جيدة . وفي حديث الأطيط الذى رواه ابو داود بسنده الى رسول الله (صلعم) أنه قال : " انه لفوق سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا وأشار بيده مثل القبة [٢] " وفي رواية : أن عرشه على سمواته لهكذا) [٣] ، قال الذهبي [٤] : وساقه الذين جمعوا أحاديث الصفات كابن خزيمة والطبراني وابن منده والدارقطني . وقال أي - الذهبي - هذا حديث غريب جدا فرد ، وابن اسحاق حجة في المغازى اذا أسند . . . والأطيط الواقع بذات العرش من جنس الأطيط الحاصل في الرحل فذاك صفة للرحل وللعرش ، ومعاذ الله أن تعد هذه صفة لله عز وجل . . . ولفظ الأطيط لم يأت به نص ثابت . . . وهذا الحديث انما سقناه لما فيه مما تواتر من علو الله تعالى فوق عرشه مما يوافق آيات الكتاب . أهـ .

قلت ومثل قول الذهبي بأنه لم يأت بلفظ الأطيط نص ثابت . قال ابن كثير رحمه الله في تفسيره " أما البيهقي فقد ساق عددا من روايات هذا الحديث الروايتين السابقتين والثالث : قوله (صلعم) ان الله عز وجل فوق عرشه وعرشه فوق سمواته . ونقل قول أبي داود : والحديث باسناد حديث احمد بن سعيد الرباطي هو الصحيح ، قال : ووافقه عليه جماعة . ثم قال أي - البيهقي - قلت ان كان لفظ الحديث على ما رواه أحمد ابن سعيد الرباطي وتابعه عليه يحي بن معين وجماعة فالتشبيه بالقبة انما وقع للعرش ، وروايته في رواية يحي بن معين : "أتدرى ما الله ؟ ان عرشه على سمواته وأرضيه لهكذا

---

(١) سورة الاسراء آية ٣٦ .
(٢) السنن لأبي داود جـ ٤ ص ٢٣٢ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٧ - ٤١٨
(٣) المصدر نفسه ص ٤١٨ .ورواه المنذري في مختصره لسنن أبي داود في باب الجهمية جـ ٧
(٤) كتاب العلو للذهبي ص ٣٧ - ٣٩ .

بأصابعه مثل القبة - عليها - ثم ذكره بعض ما قيل في محمد بن اسحاق راوى الحديث وكأنه يميل الى تضعيف الحديث.[١] وقد اشتغل الامام المحقق ابن القيم رحمه الله بتصحيح الحديث ، وجعله ثابتا[٢] وكذلك أبو سليمان الخطابي جعله ثابتا لكن اشتغل بتأويله. وقال : بأنه اذا أجرى على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية ، والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية ، فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وانما هو كلام تقريب أريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه ، وانما قصد بها افهام السائل من حيث يدركه فهمه اذ كان أعرابيا جلفا لا علم له لمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه عن ادراك الافهام وفي الكلام حذف واضمار فمعنى قوله : (أتدرى ما لله) ؟ أتدرى ما عظمته وجلاله ، وقوله : (انه ليئط به) معناه : انه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به إذ كان معلوما أن أطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله ، فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم أن الموصوف بعلو الشأن وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعا الى من هو دونه في القدر وأسفل منه في الدرجة وتعالى الله أن يكون مشبها بشيء أو مكيفا بصورة خلق أو مدركا بحس (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).[٣] أهـ .

لكن تأويل أبي سليمان وان كان له وجه فانني لا أرضى به لعدة أسباب :

١ - انه يخرج اللفظ عن ظاهره بلا موجب يدعو اليه ، وانما الحامل على ذلك دفع ظن التشبيه عنه سبحانه وهو مدفوع من قبل ذلك بالآية المذكورة وغيرها . ولا يؤخذ من الحديث ما يفيد أى نوع من الكيفية .

٢ - ان الحديث ثابت قد أقر به الخطابي واعترف به غيره وكيف لا والتأويل فرع الثبوت.

---

(١) الأسماء والصفات ص ٤١٨ - ٤١٩ .
(٢) التهذيب لابن القيم على معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ٩٧ - ١١٧ .
(٣) الأسماء والصفات ص ٤١٩ . ومعالم السنن لأبي سليمان الخطابي جـ ٤ ص ٩٤/٩٧ ، وقال الخطابي [illegible] وذكر [illegible] البخاري في التاريخ ولم يدخله في الجامع الصحيح. قلت: وقد اخرجه البخاري [illegible] في كتاب خلق افعال العباد ص ١٣٣/١٣٤ من مجموعة عقائد السلف

٣ - ان الحديث مهما قيل فيه نقد وافق غيره مما تواتر من علو الله تعالى فوق عرشه من آيات الكتاب والسنة الصحيحة وعقيدة السلف .

٤ - انه لو لم يكن مراد رسول الله (صلعم) ظاهر الحديث من علو الله سبحانه فوق عرشه لبين ذلك لأنه في مقام البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز كما يقرر ذلك علماء الأصول . كيف لا وقد كان جوابه صلى الله عليه وسلم لذلك الأعرابي بحضور جمع من الصحابة كما هو ظاهر الحديث .

٥ - ان الخطابي نفسه قال في كتاب : الغنية عن الكلام وأهله : فأما ما سألت عنه من الكلام في الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنن الصحيحة فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها .(١)

هذا عن الصفات عامة ، وقد نقل عنه غير واحد الاثبات لصفة الاستواء والعلو والفوقية بخصوصها فلا داعي لأن يعدل عن ذلك هنا ، وكان من الواجب عليه الاثبات - اللائق ونفي الكيفية والتشبيه كما هو مذهب السلف الذى يشير اليه . (كما هو ظاهر النصوص الصحيحة متنا وسندا) .

وقد أثبت الامام المحقق ابن القيم رحمه الله تعالى الفوقية من عدة أوجه أذكر هنا بعضها :

الوجه الأول :

ان حقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره .

الوجه الثاني :

ان الأصل في الخطاب الحقيقة ، والمجاز على خلاف الأصل فدعوى المدعي أنها مجاز في فوقية الرتبة والقهر ، فهذا وان كان ثابت في حق الرب تعالى لكن انكار حقيقة فوقيته سبحانه وحملها على المجاز تحكم لا موجب له ولا محذور

---

(١) كتاب العلو ص ١٧٣ .

في اثباته ، بل في اثبات فوقيته من كل وجه الكمال المطلق الذى لا كمال فوقه .

الوجه الثالث :

ان الظاهر خلاف دعوى المجاز .

الوجه الرابع :

ان هذا الاستعمال المجازى لا بد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته فأين القرينة في فوقية الرب تعالى .

الوجه الخامس:

ان العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزلة على خلاف ذلك وانه سبحانه فوق العالم من كل وجه ذاتا وقدراً وشرفا ، فالخطاب بفوقيته ينصرف الى ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية .

الوجه السادس :

ان مدعي المجاز قال : ان ذلك في فوقية الرتبة والقهر كما يقال : الذهب فوق الفضة والأمير فوق نائبه ، لكن هذا المجاز لو صرح به في حق الله كان قبيحا . فان ذلك إنما يقال في المتقاربين في المنزلة وأحدهما أفضل من الآخر ، وأما اذا لم يتقاربا بوجه فانه لا يصح فيهما ذلك ، واذا كان يقبح كل القبح أن نقول : الجوهر فوق قشر البصل للتفاوت الموجود بينهما فالتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم . .

الوجه السابع :

ان الرب سبحانه لم يتمدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش وأن رتبته فوق رتبة العرش ، وأنه خير من السموات والعرش والكرسي وحيث ورد ذلك في الكتاب فانما هو في سياق الرد على من عبد معه غيره وأشرك في الالهية

الوجه العاشـر :

ان لفظ النصوص صريح في فوقية الذات أما نصا واما ظاهرا فلا يسوغ العـدول بها عن ظاهرها وحقيقتها لمجرد وهم وخيال فاسدين .

الوجه الحادي عشر :

ان اثبات علو الرب وفوقيته هو اتفاق من أهل الاسلام حكاه غير واحد من الأئمة منهم : عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي حيث قال : قال أهل السنة : ان الله بكماله فوق عرشه يعلم ويسمع من فوق العرش لا يخفى عليه خافية من خلقه .(١)

وقال : سعيد بن عامر الضبعي .. وقد ذكر عنده الجهمية فقال : هم شـر قولا من اليهود والنصارى قد اجتمع أهل الأديان من المسلمين وغيرهم على أن الله فوق السموات على العرش ، وقالوا هم : ليس على العرش شـي .(٢)

وقال ابن بطه في كتاب الابانة له : باب الايمان : بأن الله على عرشه بائن من خلقه وعلمه محيط بخلقه : أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين على ان الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه إلى غير هؤلاء من نقل الاجماع .؟

الوجه الثانـي عشر :

انه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكـان متصفا بضدها ، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده ، وضد الفوقيـة السفول ، وهو مذموم على الاطلاق وهو مستقر ابليس وجنوده ، فان قيـل : لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها ، قيل لولم يكن قابـلا للفوقية والعلو لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ، ومتى قيل : بأنه ذات قائم بنفسه

---

(١) كتاب النقض على بشر المريسي ، العنيد للدارمي ص ٤٢٨ وما بعدها ضمـن مجموعة عقائد السلف .

٢- كتاب خلق أفعال العباد للامام البخاري ضمن مجموعة عقائد السلف ص ١٢٢

غير مخالط للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط ، بل وجوده خارج الأذهان ، فقد علم العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده خارج الأذهان فهو إما في هذا العالم ، واما خارج عنه وانكار ذلك انكار لما هو من أجلى البديهيات ، فلا يستدل على ذلك بدليل الا كان العلم بالمباينة أوضح منه ، واذا كان العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ولا يستلزم نقصا ولا يوجب محذورا ولا يخالف كتابا ولا سنة ولا اجماعا ، فنفي حقيقتها عين الباطل ، فكيف اذا كان لا يمكن الاقرار بوجود الصانع وتصديق رسله والايمان بكتابه وبما جاء به رسوله (صلعم) الا بذلك ، فكيف اذا شهدت بذلك العقول السليمة ، والفطر المستقيمة ، وحكمت به القضايا البديهيات والمقدمات اليقينيات ، فلو لم يقبل العلو والفوقية لكان كل عال على غيره أكمل منه ، فان ما يقبل العلو اكمل ممن لا يقبله .

الوجه الثالث عشر :

انه لو كانت فوقيته سبحانه مجازاً لا حقيقة لها لم يتصرف في أنواعها وأقسامها ولوازمها ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فان فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف في تنويعها الا بما شاكل معناها ، نحو قولنا : هذا خير من هذا ، وأفضل وأجل ، وأعلى قيمة ونحو ذلك ، وأما فوقية الذات فانها تتنوع بحسب معناها ، فيقال فيها : استوى وعلا ، وارتفع وصعد ، ويعرج اليه كذا ، ويصعد اليه ، وينزل من عنده ، وهو عال على كذا ، ورفيع الدرجات ، وترفع الأيدي اليه ... وأن عباده يخافونه من فوقهم ... فهذه لوازم الأنواع كلها ، أنواع فوقية الذات ولوازمها ، لا أنواع فوقية الفضيلة والمرتبة ...

الوجه الرابع عشر :

انه لو كانت فوقية الرب تبارك وتعالى مجازا لا حقيقة لها ، لكان صدق

نفيها أصح من اطلاقها ، ألا ترى أن صحة نفي اسم الأسد عن الرجل الشجاع واسم البحر عن الجواد ، واسم الجبل عن الرجل الثابت ونحو ذلك أظهر وأصدق من اطلاق تلك الأسماء ، فلو كانت فوقيته واستواؤه وكلامه وسمعه ... مجازا لكان اطلاق القول بأنه ليس فوق العرش ، ولا استوى عليه ، ولا هو العلي ولا الرفيع ، ولا هو في السماء ، ولا ينزل من عنده شيء ، ولا يصعد اليه شيء .. أصح من اطلاق ذلك ، وأدنى الأحوال أن يصح النفي كما يصح الاطلاق ، ومعلوم قطعا أن اطلاق هذا النفي تكذيب صريح لله ولرسوله ، ولو كانت هذه انما هي على سبيل المجاز لم يكن في نفيها محذور ولا سيما ونفيها عين التنزيه والتعظيم ، وسوغ اطلاق المجاز للوهم الباطل بل الكفر والتشبيه والتجسيم ، فهل في الظن السيء بكتاب الله ، وسنة رسوله (صلعم) وكلام الصحابة ، والأئمة فوق هذا ، فان قيل : نحن لا نطلق هذا أدبا مع الله تعالى ، ورسوله (صلعم) قيل الأدب لا يمنع صحة الاطلاق ، وان تركه أدبا ، كما اذا قيل : انا لا نطلق على هذا القاضي المعروف بأنه معزول أدبا معه ... فهذا الأدب انما هو عن امساك التكلم بهذا اللفظ ، لا عن صحة اطلاقه فنسألكم هل يصح اطلاق هذا النفي عندكم لغة ، أو عقلا ، أم لا ؟ فان قلتم اطلاقه يوهم نفي المعنى المجازى ، فيكون ممتنعا ، قيل : فلا يمتنع حينئذ أن تقولوا : ليس بمستو على عرشه حقيقة ولا هو فوق العالم حقيقة .. كما يصح أن يقال : ليس هذا الرجل بأسد حقيقة ...[1] وقد جعل ابن القيم رحمه الله : الفوقية تفسيرا للاستواء المذكور في القرآن والسنة .[2]

---

(١) انظر هذه الأوجه في مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٠٥ — ٢١٧ . وقد اختصرته

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٤١ .

الدليل الرابع من الأدلة النقلية :

(التصريح بالصعود والعروج اليه تعالى)

ورد ذكر الصعود والعروج اليه تعالى في آى الذكر الحكيم في عدة مواضع فقد قال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)(١) وقال أيضا : (من الله ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه)(٢) ، وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)(٣) ، ووصف سبحانه نفسه بأنه رفيع الدرجات فقال : (رفيع الدرجات ذو العرش)(٤) . ولا يصح أن يكون رفيع هنا بمعنى رافع ، فان السياق يأباه ، فقد وصف نفسه قبل هذا بأنه العلي ، الكبير ، ثم وصف نفسه بعد ذلك بأنه رفيع الدرجات ، ذو العرش فالأوصاف كلها راجعة الى رفعته هو وارتفاعه على خلقه ، لا الى رفعة بعض خلقه على بعض درجات كما فهم بعض من لا يحسن تذوق كلام الله ، ولكن فعيل هنا بمعنى مفعول . والمراد أن درجاته مرفوعة لكمال علوه على خلقه ، فهو كقوله في سورة المعارج (من الله ذى المعارج) يعني المصاعد التي تصعد فيها الملائكة اليه جل سلطانه فهي درجات بعضها فوق بعض ، وانتهاؤها اليه سبحانه وهذا هو التفسير الذى يجب المصير اليه ، فان الله قد انزل القرآن يصدق بعضه بعضا ، وخير ما يفسر به القرآن هو القرآن(٥) فهو يخبر تعالى عن عظمته وكبريائه وارتفاعه على عرشه العظيم العالي على جميع المخلوقات كالسقف(٦) .

وقد جاءت السنة مؤيدة للقرآن فيما جاء به ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن

---

(١) سورة فاطر آية : ١٠ .
(٢) سورة المعارج آية : ٣ ، ٤ .
(٣) سورة السجدة آية : ٥ .
(٤) سورة غافر آية : ١٦ .
(٥) شرح النونية جـ ١ ص ١٩٢ ، وتفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٢ .
(٦) تفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٨٠ .

النبي (صلعم) قال : (الملائكة يتعاقبون فيكم ، ملائكة بالليل ، وملائكة بالنهـــار ، ويجتمعون في صلاة الفجر ، وصلاة العصر ، ثم يعرج اليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهـو أعلم بهم : كيف تركتم عبادى ، فيقولون : أتيناهم وهم يصلون ، وتركناهم وهم يصلون)[١] ، وعنه أيضا عن النبي (صلعم) قال : (ان الميت تحضره الملائكة ، فاذا كان الرجـــل الصالح قالوا : أخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب ، أبشري بروح وريحان ورب غير غضبان ، فلا يزال يقال لها ذلك حتى تخرج ، ثم يعرج بها الى الســماء ... حتى يُنتهىٰ بها الى السماء التي فيها الله تعالى ، وذكر الحديث[٢] .

وعن أبي هريرة أيضا عن النبي (صلعم) قال : كان ملك الموت يأتي النــاس عيانا فأتى موسى عليه السلام ، فلطمه فذهب بعينه ، فعرج الى ربه عز وجل ..[٣] الحديث.

وحديث البراء بن عازب قال خرجنا مع رسول الله (صلعم) في جنازة فذكـــر حديث روح الميت بطوله ، وأنه يصعد بها الى السماء حتى ينتهي بها الى السماء السابعة فيقول الله تعالى: واكتبوا كتاب عبدى في عليين ، وأعيدوه الى الأرض ...[٤] الحديث .

وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : اذا مكثت النطفة في الرحم اربعين ليلة جاء ملك فاختلجها ثم عرج بها الى الرحمن تبارك وتعالى ، فيقول : اخلق يا أحسن الخالقين فيقضي الله فيها ما يشاء ويهبط بها الملك[٥] .

---

(١) متفق عليه . وانظر الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٥ .

(٢) مسند الامام احمد جـ ٢ ص ٣٦٤ ، وتفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٤ ، والعلـو للذهبي ص ٣٣ وقال رواه أئمة ثقات عن ابن أبي ذئب ، وقال ابن كثير اسناده على شرط الجماعة جـ ٤ ص ٤٤٤ .

(٣) متفق عليه . وانظر العلو للذهبي ص ٢٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابـن القيم ص ٦٣ .

(٤) مسند الامام احمد جـ ٤ ص ٣٨٧ ، قال الذهبي اسناده صالح العلو ص ٢٥ وقال ابن القيم صحيح صححه جماعة من الحفاظ . اجتماع الجيوش الاسلاميـة ص ٦٢ ، وتفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٤ ، قال مشهور وله شواهد .

(٥) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ٤٨ ، وفي اسناده ابن لهيعة متكلم فيه .

وعن ابن مسعود قال : من قال سبحان الله والحمد لله ، والله أكبر تلقاهـن ملك فعرج بهن الى الله عز وجل ، فلا يمر بملأ من الملائكة الآ استغفروا لقائلهن... (١)

وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله (صلعم) (ان للـه ملائكة سيارة يتبعون مجالس الذكر ، فاذا وجدوا مجلس ذكر جلسوا معهم ، فاذا تفرقـوا صعدوا الى ربهم) (٢) . وعن ابى هريرة أيضا قال : قال رسول الله (صلعم) : (مـن تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ، ولا يصعد الى الله الآ الطيب فان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها ... (٣) الحديث .

ومن حديث أبي سعيد الخدرى قال : قال رسول الله (صلعم) "يقبل اللـه صدقة العبد من كسب طيب ، ولا يقبل الله الآ طيبا ، ولا يصعد اليه الآ الطيب فيأخذ الثمرة فيربيها حتى يجعلها مثل الجبل " . (٤)

وعن ابن عمر قال : قال رسول الله (صلعم) : " اتقوا دعوة المظلوم فانهـا تصعد الى الله كأنها شرارة" (٥) .

وعن ابن عباس يرفعه " عجبت من ملكين نزلا يلتمسان عبـداً في مصلاه ، كان يصلي فيه ، فلم يجداه ، فعرجا الى الله ... الحديث . (٦)

---

(١) العلو للذهبي ص ٦٤ ، وقال الذهبي أخرجه أبو احمد العسال باسناد صحيح .
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية وأصل الحديث في صحيح مسلم ، ولفظه : فـاذا تفرقوا صعدوا الى السماء فيسألهم الله . صحيح مسلم جـ ٤ كتاب الذكر ، باب فضل مجالس الذكر ، وقال الذهبي الحديث متفق عليه . العلو ص ٣٥ .
(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٥٦ ، وهو في الصحيحين ، انظر فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ١٣ ص ٤١٥ كتاب التوحيد (باب تعرج الملائكة والروح اليه) وصحيح مسلم كتاب الزكاة باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها جـ ٣ ص ٨٥ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٥ ومسند الامام أحمد جـ ٢ ص ٣٣١ ، ٣٨١ ، ٤١٨ ، ٤١٩ . وسنن الترمذى والنسائي ، وابن ماجه كتاب الزكاة
(٤) العلو للذهبي ص ٣١ ، قال وهو صحيح .
(٥) المصدر نفسه ص ٢٧ ، وقال عنه الذهبي غريب واسناده جيد .
(٦) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٤ ، وقال ابن القيم رواه ابن أبي الدنيا ولـه شاهد في صحيح البخارى .

وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلعم) ما قال عبد لا اله الا الله مخلص الا صعدت لا يردها حجاب ، فاذا وصلت الى الله نظر الى قائلها ، وحق على الله أن لا ينظر الى موحد الا رحمه[1]، وعن أبي هريرة ايضا قال : قال رسول الله (صلعم) عن الله تعالى : "أنا أغنى الشركاء عن الشرك لا يصعد الى من الرياء شيء"[2] . وعن أبي ذر قال النبي (صلعم) أتدرى أين تغرب هذه الشمس ، قلت الله ورسوله أعلم ، قال : فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش عند ربها وتستأذن ، وذكر الحديث[3].

وعن ابن عمر قال سمعت رسول الله (صلعم) يقول "كفى بالمرء اثما أن يضيع من يقوت" ثم أنشأ عبدالله يحدث عن الشمس قال : انها اذا غربت صعدت الى السماء فسلمت وسجدت واستأذنت فيؤذن لها ، وباتت تجرى ، فهي كذلك حتى يأتي عليها ليلة فتسلم فلا يقبل منها ، وتسلم فلا يرد عليها وتستأذن فلا يؤذن لها ...[4]

هذه هي بعض النصوص الصريحة من القرآن والسنة التي تبين أن الملائكة ، وأرواح الآدميين ، وأعمالهم يُعرج بها الى الله سبحانه وتعالى وهو في علياءه بائن من خلقه فوق عرشه ، وهناك نصوص غيرها أكثر من أن نحصرها ، كقصة عروجه (صلعم) كما سيأتي في الدليل الحادى عشر ، وكما كان (صلعم) يحافظ على أداء بعض النوافل من الركعات اذا زلت الشمس . وعندما سئل عن ذلك قال : ان أبواب السماء وأبواب الجنان تفتح في تلك الساعة ، فلا ترتج حتى تُصَلّيَ هذه الصلاة ، فأحب أن يصعد مني الى ربي

---

(١) العلو للذهبي ص ٣٦ قال وهذا حديث غريب رواه الترمذى بنحوه من طريق الوليد بن القاسم وحسنه .

(٢) العلو للذهبي ص ٢٥ وقال الذهبي فيه قيس بن الربيع وهو ردىء الحفظ .

(٣) العلو للذهبي ص ٤٤ وأخرجه البخارى ومسلم من طرق مختلفة ، انظر فتح البارى جـ ٨ ص ٥٤١ عند الكلام على تفسير سورة يس .

(٤) العلو للذهبي ص ٧٩ وقال ابن منده اسناده صحيح .

تلك الساعة خير .[1]

وكما جاء في الحديث مرفوعا ان التسبيحة والتحميدة ، والتهليلة : عندما تقال : لا يكون لها ناهية دون العرش ، ينعطفن حول العرش لهن دوى كدوى النحل ، يذكرن بصاحبهن .[2] وقد فسر السلف قوله تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) بقولهم : الى الله يصعد ذكر العبد اياه وثناؤه عليه ، والعمل الصالح يرفعه يقول : ويرفع ذِكْرَ العَبْدِ رَبَّهُ إليه عَمَلُه الصالح وهو العمل بطاعة الله وأداء فرائضه والانتهاء الى ما أمر به قال عبد الله بن مسعود : اذا حدثناكم بحديث أتيناكم بتصديقه من كتاب الله . ان العبد اذا قال سبحان الله وبحمده ، الحمد لله ، لا اله الا الله ، والله أكبر . . . أخذهن ملك فجعلهن تحت جناحه ثم صعد بهن الى السماء . . . حتى يحيي بهن وجه الرحمن ثم قرأ عبد الله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)[3]

وقال كعب الأحبار : ان لسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر لدويا حول العرش كدوى النحل يذكرن بصاحبهن ، والعمل الصالح في الخزائن .[4] وعن ابن عباس قال : الكلام الطيب ذكر الله ، والعمل الصالح أداء الفرائض فمَنْ ذَكَرَ اللّهَ في أداء فرائضه حُمِلَ عليه ذكر الله فصعد به الى الله ، ومن ذكر الله ولم يؤد فرائضه رد كلامه على عمله فكان أولى به .[5]

وعن شهر بن حوشب الأشعرى : قال : العمل الصالح يرفع الكلم الطيب .[6]

---

(١) العلو للذهبي ص ٤٩ ومسند الامام احمد جـ ٥ ص ٤١٨ ، ٤٢٠ ، وسنن الترمذى باب الوتر .

(٢) العلو للذهبي ص ٥١ عن معاذ بن جبل ص ٥٥ عن النعمان بن بشير .

(٣) تفسير الطبرى جـ ٢٣ ص ١٢٠ ، وتفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٥٧٣ .

(٤) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٢٠ ، وابن كثير جـ ٣ ص ٥٧٣ ، وقال اسناده الى كعب الأحبار صحيح ، وقد روى مرفوعا رواه احمد في مسنده عن النعمان بن بشير وهكذا رواه ابن ماجه .

(٥) تفسير الطبرى جـ ٢١ ص ١٢١ ، وابن كثير جـ ٣ ص ٥٧٣ .

(٦) تفسير الطبرى جـ ٢٣ ص ١٢٠ .

وقال بهذا غيرُ مَنْ ذُكِرَ مجاهد ، وأبو العالية ، وعكرمه ، وابراهيم النخعي ، والضحاك ، والسدى والربيع بن أنس ، وغير واحد من السلف رحمهم الله .(١)

كما فسر السلف قوله (من الله ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) وقوله (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون) . فقالوا : في قوله (ذى المعارج) يعني ذا العلو والدرجات والفواضل والنعم . فعن ابن عباس قال : ذى المعارج : ذى ... الدرجات ، وذي العلو(٢) ، وعن مجاهد قال : معارج السماء(٣) وعن ابن زيد قال : الله ذو المعارج(٤) . أما قوله (تعرج الملائكة والروح اليه ..) وقوله (ثم يعرج اليه) ففي الآية الأولى يخبر سبحانه بأن الملائكة تصعد الى الله عز وجل ، والهاء في قوله (اليه) عائد على اسم الله تعالى .(٥) يقول : كان مقدار صعودهم ذلك في يوم لغيرهم من الخلق خمسين ألف سنة ، وذلك أنها تصعد من منتهى أمره من أسفل الأرض السابعة ، الى منتهى أمره فوق السموات السبع ، فالمراد بذلك مسافة ما بين العرش العظيم الى أسفل السافلين وهو قرار الأرض السابعة ، وذلك مسيرة خمسين ألف سنة . وهذا ارتفاع العرش عن المركز الذى في وسط الأرض السابعة وهذا مروى عن ابن عباس ومجاهد .(٦) وشاهده حديث الأوعال . وقيل تعرج الملائكة والروح اليه في يوم يفرغ فيه من القضاء بين خلقه قدر ذلك اليوم خمسين ألف سنة وهو يوم القيامة ، وهذا مروى عن عكرمة وقتادة وابن زيد وروى ذلك عن ابن عباس باسناد صحيح ، ولهذا القول شواهد منها حديث صاحب الكنز وفيه حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون .(٧) وقيل

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٥٧٣ .
(٢) تفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ٧٠ ، وابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٤ .
(٣) المصدران السابقان الجزء والصفحة .
(٤) تفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ٧٠ .
(٥) تفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ٧٠ .
(٦) تفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ٧٠ ، وتفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٤ .
(٧) تفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٥ ، وقال رواه الامام احمد وأبى داود والنسائي ومسلم في صحيحه منفردا به دون البخارى .

غير ذلك لكن كل الأقوال لا تختلف في أن الملائكة والأعمال ، وأرواح الآدميين اذا قبضت يصعد بها الى السماء . وقد رجح ابن كثير القول بأن المراد بذلك مسافة ما بين العرش الى أسفل السافلين وهو قرار الأرض السابعة .[1]

وفي الآية الثانية بين الله أنه هو الذى يدبر الأمر من أمر خلقه من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه ، فالأمر ينزل من السماء الى الأرض ، ويصعد من الأرض الى السماء في يوم قدره ألف سنة من أيام الدنيا ، لأن ما بين السماء الى الأرض خمسمائة عام وما بين الأرض الى السماء مثل ذلك ، فذلك ألف سنة ، وهذا قول ابن عباس ومجاهد ، وقتادة والضحاك وعكرمة .[2] ورجح الطبرى هذا القول عمّا عداه . قال : لأنه أظهر معانيه واشبهها بظاهر التنزيل .[3]

ومن اختلاف المدة في اليومين فقد ذهب جل المفسرين الى أنهما يومين متغايرين وليس المراد بهما يوما واحدا ، فاليوم المذكور بذى المعارج هو يوم المعاد كما يفيده السياق في قوله تعالى (انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا يوم تكون السماء كالمهل[4]) الآيات .

وأما اليوم المذكور في (الم تنزيل السجدة) فهو في الدنيا . لكن ابن القيم رحمه الله اختار ان المراد بهما يوم واحد ، وان العروج فيه الى الله عز وجل ، وانما اختلفت المدة في الآيتين فكانت في احداهما ألفا ، وفي الأخرى خمسين ألفا لاختلاف المسافة المقطوعة في كل منهما ، فالألف جعلت مدة لنزول الملائكة وصعودهم الى السماء الدنيا ، فان المسافة بين الأرض والسماء الدنيا قدرت في الأحاديث بخمسمائة عام ، فاذا قدر نزولهم وصعودهم كان المجموع الف سنة ، وأما الخمسون الفا فهي المدة التي ينزلون

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٢٠ .
(٢) تفسير الطبرى جـ ٢١ ص ٩١ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢١ ص ٩٣ .
(٤) سورة المعارج آيات ٩ — ١٨ .

فيها من فوق السبع الطباق ، من عند العرش الى المركز الأسفل الذى هو الحضيض . قال ابن القيّم : وهذا القول قد اختاره البغوى في تفسيره ، قال وهو مروى أيضا عن مجاهد أما ابن اسحاق صاحب السيرة فقال : ان الاختلاف يرجع الى كيفية السير فالمسافة التي بيننا وبين العرش تقطع بسير الانسان في هذا المقدار وهو خمسون ألف سنة .(١) قلت لكن التفريق بين اليومين هو الأرجح ويؤيده حديث صاحب الكنز الذى رواه أحمد ومسلم وهو ما من صاحب كنز لا يؤدى زكاته الآ أحمى عليه في نار جهنم ، فيجعل صفائح فتكوى بها جنباه وجبهته حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . . الحديث .(٢) والضمير الواقع مفعولا في كل من (يرونه) و (نراه) يرجع الى اليوم ، وتفسيره به أولى من رجوعه الى عذاب واقع ، وذلك لأن اليوم أقرب مذكور ، ويكون حينئذ ما في آية السجدة بيانا لعروجهم في هذه الدنيا ، وما في آية المعارج بيانا لعروجهم يوم القيامة . . .(٣)

واذا نظرنا الى معنى الصعود والعروج في اللغة ، وجدنا أن المعنى اللغوى لا يختلف عن معناه في القرآن ، وعند علماء السلف رحمهم الله . يقول صاحب اللسان : صَعِدَ في السُّلَّم ، والمكان وفيه صُعُودا ، وأَصْعَدَ ، وصَعَّد ارتقى مشرفا وجبل مُصَعَّد : مرتفع عال ، والصَّعُود الطريق صاعدا . . والصّعود والصّعوداء العقبة الشاقة ، والصّعود المشقة على المثل (سأُرْهِقُهُ صَعُوداً)(٤) أى على مشقة من العذاب قال الليث وغيره : الصّعود : ضد الهبوط ، ويقال : لأرهقنك صعودا ، أى لأجشمنك مشقة من الأمر ، وانما اشتقوا ذلك لأن الارتفاع في صعود أشق من الانحدار في هبوط . ومنه تَصَعَّد لي ذلك الأمر أى شق عليّ ، وصَعَّد في الجبل وعليه وعلى الدرجة : رَقِيَ ، ولم

---

(١) نونية ابن القيم بشرح الدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ١٨٥ .

(٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٨٦ ، وانظر صحيح مسلم جـ ٣ ص ٧٠ ومسند الامام احمد جـ ٢ ص ٢٦٢ ، ٣٨٣ .

(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٨٧ .

(٤) سورة المدثر اية : ١٧ .

يعرفوا فيه : صَعِدَ ، وأَصْعَد في الأرض أو الوادي .

وقال أبو اسحاق : الصّعيد وجه الأرض لأنه نهاية ما يصعد اليه من باطـــن الأرض لا أعلم بين أهل اللغة خلافا في أن الصعيد وجه الأرض...(١)

وفي عَرَجَ : قال صاحب القاموس : عَرَجَ عُرُوجاً ، ومَعْرَجاً ارتقى (٢) . وقال صاحب اللسان : عَرَجَ في الدرجة ، والسّلّم ، يَعْرُجُ عُرُوجا : أي ارتقى . وعَرَجَ في الشيء وعليه يَعْرِجُ ويَعْرُجُ عروجا أيضا : رقي ، وعَرَجَ الشيء فهو عَرِيْج ارتفع وعلا ... والمعـــارج : المصاعد ، وقيل : معارج الملائكة وهي مصاعدها ، التي تَصْعَدُ فيها ، وتَعْرُج فيها .(٣)

وقال الفراء : ذي المعارج : من نعت الله لأن الملائكة تعرج الى اللـــه ، فوصف نفسه بذلك ..(٤) والمعرج : المصعد ، والمعرج : الطريق الذي تصعد فيه الملائكة والمعراج : شبه سلّم أو درجة تعرج عليه الأرواح اذا قُبِضَت . وعُرِجَ بالروح والعمل صُعِـدَ بهما (٥) . وقال أبو علي القالـي في كتابه البارع : المعارج جمع معرج بفتحتين كالمصاعـد جمع مصعد ، والعروج الارتقاء . يقال : عرَجَ بفتح الراء ، يعرُج بضمها عروجا ومعرجـا والمعرج المصعد ، والطريق التي تعرج فيها الملائكة الى السماء والمعراج شبه السلم أو درج تعرج فيه الأرواح اذا قبضت ، وحيث تصعد أعمال بني آدم (٦) ، وقال ابن دريد : هو الذي يعاينه المريض عند الموت فيشخص ويقال انه بالغ الحسن . بحيث أن النفس اذا رأته لا تتمالك أن تخرج (٧) .

وبهذا نصل الى حقيقة واضحة هي أن القرآن ، وأقوال أئمة السلف وعلماء - اللغة كلهم متفقون على معنى الصعود ، والعروج ، واذا وضح المعنى في ذلك بـــان

---

(١) لسان العرب لابن منظور جـ ٤ ص ٢٣٨ - ٢٤٢ ، القاموس المحيط جـ١ص ٣١٨
(٢) القاموس المحيط جـ ١ ص ٢٠٦ .
(٣) لسان العرب جـ ٣ ص ١٤٦ .
(٤) معاني القرآن للفراء جـ ٣ ص ١٨٤ .
(٥) لسان العرب جـ ٣ ص ١٤٦ .
(٦) فتح الباري على صحيح البخاري لابن حجر جـ ١٣ ص ٤١٦ .
(٧) المصدر نفسه جـ ١٣ ص ٤١٦ .

لنا أن الله سبحانه عال فوق خلقه بائن منهم ، وعندئذ فلا يجوز لأحد أن يدعي خـــلاف ذلك ، وقد قامت الحجة ، ووضح الصواب ولله الحمد والمنة والله أعلم . .

الدليل الخامس من الأدلة النقلية :

(التصريح برفع بعض المخلوقات اليه)

تقدم معنا أن الملائكة ، وأرواح الآدميين ، من المؤمنين ، وكذا أرواح الشهداء تصعد اليه سبحانه في عليائه ، كما وأن الأعمال الصالحة ، والذكر الحسن للـه تصعد اليه أيضا ، وكل تلك النصوص صريحة في اثبات علو الله سبحانه واستوائه على عرشه بائن من خلقه ، اذ لو لم يكن كذلك ، وكانت كل المخلوقات في القرب اليه سواء ، لما كان ثمة حاجة الى أن ترفع تلك المخلوقات ، إذ إلى من تُرفع إذا لم يكن عاليا على خلقه كما وصف نفسه ، كيف وقد عينت النصوص بأن الرفع يكون إليه ، (تعرج الملائكة والروح اليه)[1] فالضمير في اليه عائد الى الله سبحانه ، نسأل الله الثبات على دينه .

وفي هذا الدليل سوف نذكر قوله تعالى (واذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك اليّ ، ومطهرك من الذين كفروا ...) الآية .[2]

وقوله تعالى (وما قتلوه وما صلبوه ، ولكن شبه لهم ، وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم ، الا اتباع الظن ، وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه)[3]

والرفع في اللغة ضد الخفض والوضع ، رفعته فارتفع فهو نقيض الخفض في كل شيء ، رفعه يرفعه رفعا ، وارتفع ، والمرفع ما رفع به ، ويقال : ارتفع الشيء ارتفاعا بنفسه اذا علا .[4]

وحقيقة الرفع : النقل من أسفل الى أعلا .[5]

---

(١) سورة المعارج آية ٤ .
(٢) سورة آل عمران آية ٥٥ .
(٣) سورة النساء آية ١٥٨ .
(٤) لسان العرب جـ ٩ ص ٤٨٨ .
(٥) البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣ .

وقد اخبر سبحانه في هاتين الآيتين أنه رفع اليه عبده ورسوله عيسى عليه السلام بجسده وروحه ، اذ أن اضافة الرفع الى ضمير عيسى في الآيتين يدل على أن الرفع لمجموع الجسد والروح ، ويرد على من زعم أن الرفع انما هو لروحه وحدها ، وأن جسده قد مات ودفن ، وهو زعم باطل ، فانه لا يظهر حينئذ لتخصيص عيسى عليه السلام بذلك الرفع معنى ، اذ كل ميت من المؤمنين هو كذلك ترفع روحه الى السماء . فقد ورد الحديث بأن أرواح المؤمنين تعرج بها ملائكة الرحمة حتى تمثل بين يدى الله عز وجل ، فيبشرها بما أعد لها من نعيم ، ثم ترجع آمنة مطمئنة وتعود الى البدن لسؤال القبر .(١)

وقد رد الله كيد اليهود ومكرهم بمحاولة قتل عيسى برفع عيسى عليه السلام الى السماء فشبه لهم أنهم قتلوه وصلبوه ، وهم واهمون كاذبون ، فقد نجاه الله ورفعه اليه على خلاف في صفة التشبيه الذى شبه لليهود في أمر عيسى عليه السلام لكن الذى لا شك فيه أن الله نجاه برفعه اليه بروحه وجسده .

قال مجاهد : صلبوا رجلا شبهوه بعيسى ، يحسبونه اياه ، ورفع الله عيسى عليه السلام حيّا ،(٢) فقول الله (بل رفعه الله اليه) يعني : بل رفع الله المسيح اليه وقوله (ومطهرك من الذين كفروا) أى برفعي اياك الى السماء .(٣)

× وقد اختلف أهل العلم في معنى الوفاة التي ذكرها الله في قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الىّ) فقال بعضهم :

١ - هي وفاة نوم ، ومعنى الكلام على هذا القول : انى منيمك ، ورافعك في نومك من قوله (وهو الذى يتوفاكم بالليل)(٤) وقوله (الله الذى يتوفى الأنفس حين

---

(١) سبق تخريجه ص ٤٠
(٢) تفسير الطبرى جـ ٦ ص ١٥ .
(٣) تفسير الطبرى جـ ٦ ص ١٧ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٨١ .
(٤) سورة الانعام آية ٦٠ .

موتها والتي لم تمت في منامها) [١] .

قال الزمخشري يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها ، أى يتوفاها حين تنام تشبيها للنائمين بالموتى ، حيث لا يميزون ولا يتصرفون كما أن الموتى كذلك [٢] . وكان رسول الله (صلعم) يقول : الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا . [٣]

قال ابن كثير : وعلى هذا القول الأكثرون . ورجحه [٤] وهو قول الربيع ابن أنس ، والحسن قال الحسن : (انى متوفيك) يعني وفاة المنام ، رفعه الله في منامه ، وعنه أيضا قال قال رسول الله (صلعم) لليهود : ان عيسى لم يمت وانه راجع اليكم قبل يوم القيامة [٥] ، وجاء في الحديث : كيف أنتم اذا نزل ابن مريم من السماء فيكم ، وامامكم منكم) [٦] والمراد به نزوله من السماء بعد رفعه الى الله .

٢ — وقيل المعنى في (انى متوفيك) أى مستوفي مدة اقامتك بين قومك ، والتوفي كما يطلق على الاماتة ، كذلك يطلق على استيفاء الشيء ، كما في كتب اللغة ولو ادعى أن التوفي حقيقة في الأول [٧] ، والأصل في الاطلاق الحقيقة . قيل : لا مانع من تشبيه سلب تصرفه عليه السلام بأتباعه ، وانتهاء مدته المقدرة بينهم بسلب الحياة ، قالوا وهذا الوجه ظاهر وله نظائر في الكتاب العزيز ، وساقوا نفس أدلة القول الأول فالوفاة هنا بمعنى القبض ومعنى ذلك : اني قابضك من الأرض ، فرافعك اليّ . كما يقال : توفيت من فلان مالي عليه ، بمعنى

---

(١) سورة الزمر آية : ٤٢ .
(٢) محاسن التأويل جـ ٤ ص ٨٥١ .
(٣) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٨١ .
(٤) نفس المصدر والمكان .
(٥) نفس المصدر والمكان وتفسير الطبرى جـ ٣ ص ٢٨٩ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣
(٦) متفق عليه .
(٧) محاسن التأويل جـ ٤ ص ٨٥١ .

قبضته واستوفيته ، قالوا : فمعنى قوله : (اني متوفيك ورافعك) أى قابضك من الأرض حيّا الى جوارى ، وآخذك الى ما عندى بغير موت ، ورافعك من بين المشركين ، وأهل الكفر بك(١) . قال مطر الوراق في قوله : (اني متوفيك) قال : متوفيك من الدنيا ، وليس بوفاة موت(٢) ، وهذا قول ابن جريج أيضا وكعب الأحبار ، وجعفر بن الزبير ، وابن زيد . قال : ومتوفيك ورافعك واحد أى بمعنى قابضك ، قال : ولم يمت بعد حتى يقتل الدجال ، وسيموت وقرأ قوله (ويكلم الناس في المهد وكهلا)(٣) ، قال رفعه الله اليه قبل أن يكون كهلا ، قال وينزل كهلا(٤) ، وهذا القول رواية عن الحسن أيضا اذ قال توفاه الله من الأرض ورفعه اليه فهو عنده في السماء(٥) ، قال ابن جرير الطبرى وأولى الأقوال بالصحة عندنا قول من قال : معنى ذلك : اني قابضك من الأرض ورافعك اليّ لتواتر الأخبار عن رسول الله (صلعم) أنه قال ينزل عيسى بن مريم فيقتل الدجال ثم يمكث مدة ذكرها ، اختلفت الرواية في مبلغها ثم يموت فيصلّي عليه المسلمون ويدفنونه(٦) . وعندى أنه يمكن الجمع بين هذين القولين بأن الله أخبر عبده ورسوله عيسى عليه السلام بأنه متوفيه ورافعه اليه بمعنى قابضه في حالة يكون فيها نائما ، ويستيقظ وهو في السماء آمن مقرب والله اعلم.

٣ — وقيل : وفاة موت ولكن المعنى متوفيك في آخر أمرك عند نزولك وقتلك الدجال ففي الكلام تقديم وتأخير تقديره : اني رافعك اليّ ومطهرك من الذين كفروا ،

---

(١) تفسير ابن جرير الطبرى جـ ٣ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ، وابن كثير جـ ١ ص ٣٨١ ، معاني القرآن للفراء جـ ١ ص ٢١٩ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣ .

(٢) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٨١ ، وتفسير ابن جرير الطبرى جـ ٣ ص ٢٩٠ .

(٣) سورة آل عمران آية : ٤٦ .

(٤) تفسير ابن جرير الطبرى جـ ٣ ص ٢٩٠ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣ .

(٥) نفس المصدر والمكان .

(٦) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٢٩١ .

ومتوفيك بعد انزالي اياك في الدنيا ، فهذا من المقدم الذى معناه التأخير والمؤخر الذى معناه التقديم (١). وهذا القول يوافق القولين السابقين في أن عيسى لم يمت وأنه رفع الى السماء حيا ، وأن الموت المذكور في الآية يكون بعد نزول عيسى من السماء الى الأرض وأدائه ما أمره الله به من قتل الدجال وكسر الصليب ، . . . الخ .

٤ — وقيل : الوفاة وفاة موت ، روى عن ابن عباس في قوله (اني متوفيك) أى مميتك ثم قيل : كان الموت لمدة ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه الله اليه ثم أحياه (٢) الله بعد ذلك في السماء وهذا مروى عن وهب بن منبه باسناد قوى ، وقال ابن اسحاق والنصارى يزعمون أن الله توفاه سبع ساعات ثم أحياه . وعن وهب ايضا : أماته الله ثلاثة أيام ثم بعثه ثم رفعه (٣).

٥ — وقيل : اجعلك كالمتوفى ، لأنه بالرفع يشبهه في سلب التصرف عندئذ (٤) .

٦ — وقيل آخذك وافيا بروحك وبدنك (٥). ولا شك أنه قد رفع بروحه وبدنه ولعل هذا القول يرجع للقول الثاني بأن الوفاة بمعنى القبض . قال ابن زيد اني متوفيك ورافعك واحد ، بمعنى قابضك (٦).

أما عن قول من قال بأن المراد بالوفاة الموت الحقيقي : فقد رد عليه بأنه لو كان الله قد أماته ، لم يكن بالذى يميته ميتة أخرى ، فيجمع عليه ميتتين ، لأن الله عز وجل انما أخبر عباده أنه يخلقهم ثم يميتهم ، ثم يحييهم كما قال تعالى (الله الذى خلقكم ثم

---

(١) معاني القرآن جـ ١ ص ٢١٩ ، تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٢٩١ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٨١ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣ .
(٢) تفسير الطبرى جـ٣ ص ٢٩١ ، تفسير ابن كثير جـ١ص ٣٨١ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣ .
(٣) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٨١ .
(٤) البحر المحيط جـ ٢ ص ٤٧٣ .
(٥) نفس المصدر الجزء والصفحة .
(٦) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٢٩٠ .

رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء) [١] .

وقال (وإنْ من أهل الكتاب الآ ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا) [٢] .

قال ابن عطية : واجمعت الأمة على ما تضمنه الحديث المتواتر من أن عيسى في السماء حي ، وأنه ينزل في آخر الزمان ، فيقتل الخنزير ويكسر الصليب ويقتل الدجال . [٣]

وكان أبو هريرة أحد رواة الأحاديث الواردة في نزول عيسى بن مريم الى الأرض من السماء في آخر الزمان ، قبل يوم القيامة ، ويدعو الى عبادة الله وحده ،يقول : بعد روايته لتلك الأحاديث اقرؤا ان شئتم : (وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ، ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا) [٤] .

قلت وعلى ذلك فيكون الضميران في (به) و (موته) عائدان على عيسى وهو سياق الكلام ، والمعنى من أهل الكتاب الذين يكونون في زمن نزوله .

وقيل : الضمير في (به) لعيسى ،وفي (موته) الكتابي، وقالوا كل صاحب كتاب ليؤمنن به بعيسى قبل موته ، وموت صاحب الكتاب ، ولكن عند المعاينة للموت فهو ايمان لا ينفعه [٥] والأول أرجح ، والله أعلم بالصواب .

وخلاصة القول : ان عيسى رفعه الله الى السماء بروحه وجسده ، وهو حي في السماء الثانية على ما صح عن رسول الله (صلعم) في حديث المعراج وهو هناك مقيم

---

(١) سورة الروم آية : ٤٠ .
(٢) سورة النساء آية : ١٥٩ .
(٣) البحر المحيط جـ ٣ ص ٣٩٢ .
(٤) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٦١٥ وقد استقصى ابن كثير الأحاديث الواردة في نزول المسيح عيسى بن مريم في آخر الزمان انظر تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٦١٥ — ٦٢٢ ، محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٧١١ وما بعدها .
(٥) تفسير الطبري جـ ٦ ص ١٩ — ٢١ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٦١٤ ، البحر المحيط جـ ٣ ص ٣٩٢ — ٣٩٤ ، ومحاسن التأويل جـ ٥ ص ١٧١٤ .

حتى ينزله الله الى الأرض ، لأداء ما هو مكلف به من الله . وما عدا ذلك من كيفية رفعه وكيفية القتل والصلب للشبيه ، ومَن ذلك الشبيه؟هل هو الذى دلهم عليه ، أو الشاب الذى انتدب نفسه لأن يكون فداء لعيسى وجزاؤه الجنة . أو أن الشبه ألقي على كل من كان معه في البيت فقتل أحدهم ، أو خلاف ذلك فهذا مما لم يثبت عن الرسول (صلعم) فيه شيء غير ما دل عليه القرآن ، ومنتهى ما آل اليه أمر عيسى عليه السلام .

قلت وليس عيسى عليه السلام مختصا بالرفع الى السماء ، فقد ذكر الله في كتابه عن ادريس عليه السلام قوله (واذكر في الكتاب ادريس ، انه كان صديقا نبيا ، ورفعناه مكانا عليّا)(١) . قال ابن جرير في تفسيره : ذكر الله انه رفعه وهو حي الى السماء الرابعة فذلك معنى قوله (ورفعناه مكانا عليا) يعني به الى مكان ذى علو وارتفاع . ورفعه الى السماء الرابعة وهو حي مروى عن ابن عباس وكعب الأحبار ومجاهد بن جبر ، وأبي سعيد الخدرى ، رفعه خليل له من الملائكة .(٢)

وعن مجاهد في قوله : (ورفعناه مكانا عليا) قال : ادريس رفع فلم يمت كما رفع عيسى .(٣) وحكاية رفعه الى السماء الرابعة توافق ما صح من حديث الاسراء والمعراج أن النبي (صلعم) صعد به الى السماء الرابعة . . . فاستفتح . . . فلما دخل رأى ادريس في السماء الرابعة ، ووجده فيها .(٤) وقيل رفع الى السماء الثانية : وهذا مروى عن ابن عباس أيضا .(٥) وقد روى البخارى في صحيحه من حديث الاسراء وفيه : ومنهم ادريس في السماء الثانية . وهو غلط من رواية شريك بن عبد الله بن أبي نمر ،(٦) والصحيح أنه في السماء

---

(١) سورة مريم آية ٥٦ — ٥٧ .

(٢) تفسير ابن جرير الطبرى جـ ١٦ ص ٩٦ ، ٩٧ ، تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ١٣٤ — ١٣٥ ، تفسير البحر المحيط جـ ٦ ص ٢٠٠ ، فتح القدير جـ ٣ ص ١٣٨ — ١٤٠ .

(٣) تفسير ابن جرير الطبرى جـ ١٦ ص ٩٦ ، وابن كثير جـ ٣ ص ١٣٥ .

(٤) نفس المصدر جـ ١٦ ص ٩٧ ، وابن كثير جـ ٣ ص ٣٤ .

(٥) فتح القدير جـ ٣ ص ١٣٨ ، فتح البيان جـ ٦ ص ٣٤ .

(٦) نفس المصدرين السابقين الجزء والصفحة .

الرابعة كما روى في الصحيحين من حديث أنس بن مالك . عن النبي (صلعم)[١] .

وقيل رفع الى السماء السادسة وأدركه الموت فيها ، وهذا مروى عن ابن عباس والضحاك بن مزاحم[٢] وهو احدى روايات حديث الاسراء من طريق شريك ، لكن الصحيح أنه في السماء الرابعة كما تقدم .

وقيل : رفع الى الجنة ، قاله الحسن وغيره[٣] . قال قتاده : يعبد الله مع الملائكة في السماء السابعة وتارة يرفع في الجنة حيث يشاء .

وقد روى عن بعض السلف في قوله تعالى (وقربناه نجيا)[٤] ان الله أدنى موسى عليه السلام حتى سمع صريف القلم ، وبه قال أبو العالية ، وروى نحوه عن جماعة من التابعين .

وقال ابن عباس (أدنى حتى سمع صريف القلم يكتب في اللوح المحفوظ[٥] وأخرجه الديلمي عنه مرفوعا[٦] وروى مثل ذلك عن ميسرة وعن مجاهد قال : بين السماء الرابعة ، أو قال السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب ، حجاب نور ، وحجاب ظلمة ... فما زال يقرب موسى حتى كان بينه وبينه حجاب وسمع صريف القلم[٧] وقال شعبة : اردفه جبريل عليه السلام[٨] .

---

(١) اخرجه البخارى في صحيحه كتاب مناقب الأنصار ، باب المعراج ، وأخرجه مسلم في كتاب الايمان من صحيحه .

(٢) تفسير ابن جرير الطبرى ج ١٦ ص ٩٦ ، ٩٧ ، وتفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٥

(٣) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٥ ، والبحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٠ ، فتح القدير ج ٣ ص ١٣٩ ، معاني القرآن ج ٢ ص ١٧٠ .

(٤) البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٠ .

(٥) سورة مريم آية : ٥٧ .

(٦) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٣ ، تفسير ابن جرير ج ١٦ ص ٩٤ ، فتح البيان ج ٦ ص ٣٢ .

(٧) فتح البيان ج ٦ ص ٣٢ .

(٨) تفسير ابن جرير ج ١٦ ص ٩٥ .

وقال السدى : ادخل في السماء فكلم ، وعن مجاهد نحوه . قال ابن كثير بصريف القلم : بكتابة التوراة[1] . ومن وجهة نظرى : فان مثل هذا لا يقال بمجرد الرأى فلا بد أن يكون عند من قال به اثارة من علم من الرسول (صلعم) خاصة اذا علمنا أن السلف كانوا يتحرون الصدق ولا يقولون في كتاب الله بمجرد الرأى . ثم هذا ليس مستحيلا فقد عرج بنبينا محمد (صلعم) الى سدرة المنتهى ثم الى البيت المعمور ، وفرضت عليه الصلوات الخمس . . كذلك أرواح المؤمنين من عباده والأعمال الصالحة ، وذكر الله تعالى يصعد بها الى السماء . . . وقدرة الله أوسع فسبحانه من اله حكيم .

وقد جاء في الحديث : ان الله يرفع دعوة المظلوم فوق الغمام ، ويقول وعزتي وجلالي لأجيبنك ولو بعد حين[2] . وروى الامام احمد في مسنده من حديث أسامة بن زيد قال قلت ما أراك تصوم من شهر من الشهور ما تصوم من شعبان ، قال ذلك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان ، وهو شهر ترفع فيه الأعمال الى رب العالمين عز وجل ، فأحب أن يرفع عملي وأنا صائم[3] . وفي الصحيحين من حديث ابي موسى الأشعرى قال : قال رسول الله (صلعم) ان الله لا ينام ولا ينبغي أن ينام يخفض القسط ويرفعه ، يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل . . . الحديث[4] . فهذه الأحاديث والآيات كلها مصرحة برفع بعض المخلوقات اليه سبحانه ، وكذلك الأعمال ترفع الى الله سبحانه ، فاذا لم لم يكن الله في جهة العلوّ فوق عرشه بائن من مخلوقاته وهو يصرح بأن الرفع كان اليه ، كان ذلك منه اخبار بخلاف الحقيقة والظاهر تعالى الله عن ذلك .

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ١٣٣ .

(٢) النونية لابن القيم شرح الدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ١٩٠ وابن ماجه كتاب الصيام باب في الصائم لا ترد دعوته جـ ١ ص ١٥٧ لكن عنده دون الغمام يوم القيامة

(٣) مسند الامام احمد جـ ٥ ص ٢٠١ من مسند اسامة بن زيد .

(٤) متفق عليه .

الدليل السادس من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

ويشتمل على عدة مطالب :

الأول : التصريح بتنزيل الكتاب منه سبحانه .

الثاني : اخباره سبحانه وتعالى بمجيئه يوم القيامة .

الثالث: اخبار الرسول (صلعم) عن ربه بأنه ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا

فأما المطلب الأول :

فقد اخبر سبحانه في كتابه العزيز في أكثر من سبعين موضعا بأن هذا القرآن منزل من عنده سبحانه وبمعنى أدق منه عز وجل ، وسأقتصر على ذكر بعض تلك النصوص فان نصا واحدا منها يكفي في الدلالة على المراد عند من وهبه الله حسن الفهم ، والايمان بالله وكتابه وان ما ذكر فيه هو الحق .

قال تعالى (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ)(١) .

وقال (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ ما أُنْزِلَ اليك من ربك ، وإنْ لم تفعل فما بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ والله يَعْصِمُكَ من الناس ..)(٢) الآية .

وقال : (المر تلك آيَاتُ الكتابِ ، والذى أُنْزِلَ إِلَيْكَ من ربك الحَقُّ ..)(٣) الآية .

وقال : (وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العالمين ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ على قَلْبِكَ لِتَكُونَ من المُنْذِرِين بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ)(٤) .

وقال : (ألم تَنْزِيلُ الكِتَابِ لاَ رَيْبَ فيه من رب العالمين)(٥) .

---

(١) سورة النحل آية : ١٠٢ .
(٢) سورة المائدة آية : ٦٧ .
(٣) سورة الرعد آية : ١ .
(٤) سورة الشعراء آية ١٩٢ — ١٩٥ .
(٥) سورة السجدة آية : ١ — ٢ .

وقال تعالى (تَنْزِيلُ الكتابِ من اللّهِ العزيزِ الحكيم ، إِنَّا أَنْزَلْنَا اليك الكِتَابَ بالحقِّ فاعْبُدِ اللّهَ مُخْلِصاً له الدين ، ألا لِلّهِ الدينُ الخالِصُ .) (١) الآيات .

وقال تعالى : (حم ، تَنْزِيلُ الكِتَابِ من اللّهِ العزيزِ العليمِ) (٢) .

وقال تعالى : (حم ، تَنْزِيلٌ من الرحمنِ الرحيمِ ، كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قرآناً عربياً . . .) (٣) .

وقال تعالى : (إِنَّ الذين كفروا بالذكرِ لمَّا جاءهم ، وإِنَّهُ لَكِتَابٌ عزيزٌ ، لا يأتيهِ الباطلُ من بين يديهِ ولا من خلفِهِ تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ) (٤) .

وقال تعالى : (حم ، تَنْزِيلُ الكِتَابِ من الله العزيزِ الحكيمِ) (٥) .

وقال تعالى : (فَلا أُقْسِمُ بمواقعِ النُّجُومِ ، وإِنَّهُ لَقَسَمٌ لو تعلمون عظيمٌ ، إِنَّهُ لَقُرآنٌ كريمٌ ، في كتابٍ مكنونٍ ، لا يَمَسُّهُ الا المطهرون ، تنزيلٌ من رب العالمين) (٦) .

وقال تعالى : (طه ، مَا أَنْزَلْنَا عليك القرآنَ لِتَشْقَى ، الا تَذْكِرَةً لِمَنْ يخشى تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الأرضَ والسمواتِ العُلَى) (٧) .

وقال تعالى : (وَقُرآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ على الناسِ على مُكْثٍ ، وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً) (٨) .

وقال تعالى : (إِنَّا نَحنُ نَزَّلْنَا عليك القرآنَ تَنْزِيلاً) (٩) .

وقال تعالى : (أَفَمَنْ يَعْلَمُ إِنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ الحَقُّ كَمَن هُوَ أَعْمَى) (١٠) .

وقال تعالى : (واتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم من رَبِّكُم . . .) الآية (١١) .

---

(١) سورة الزمر آية ١ — ٣ .

(٢) سورة غافر آية ٢ .

(٣) سورة فصلت آية ١ — ٣ .

(٤) سورة فصلت آية ٤١ — ٤٢ .

(٥) سورة الجاثية : ١ — ٢ ، سورة الاحقاف آية ٢ .

(٦) سورة الواقعة آية ٧٥ — ٨٠ ، سورة الحاقة : آية ٤٣ .

(٧) سورة طه آية ١ — ٤ .

(٨) سورة الاسراء آية ١٠٦ . (٩) سورة الانسان آية ٢٣ .

(١٠) سورة الرعد آية ١٩ . (١١) سورة الزمر آية ٥٥ .

وقال تعالى : (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ..) الآية[1].

هذه هي بعض النصوص ، وهي غيض من فيض ، لكنها كافية في بيان أن اللـه سبحانه فوق خلقه بائن منهم ، بل ان واحدا منها يكفي في التدليل على ذلك ، خاصة وقد اطردت كلها في أن الكتاب منزل من عند الله سبحانه ، وهذا التنزيل يقتضي علو من أنزله ، وكونه فوق عرشه مباينا لخلقه ، فان التنزيل مصدر نزل بمعنى ألقى الشيء من أعلى الى أسفل ، فيكون الملقي عاليا على من أنزله اليهم ، والا لم يصح تسميته تنزيلا ، اذا كان المتكلم به ليس فوق عباده ، ولا مباينا لهم ، بل يسمى بغير ذلك مما لا يقتضي العلـو كالتبليغ والتوصيل . فتعين اذاً كونه سبحانه في جهة العلو فوق جميع الأمكنة ، اذ لو لم يكن سبحانه عاليا فوق خلقه لم يصح الاخبار بكون الكتاب منزلا من عنده سبحانه وتعالى .

قال ابن القيم : والتنزيل يستلزم علو المنزل من عنده لا تعقل العرب من لغاتها ، بل ولا غيرها من الأمم الا ذلك . ومما يؤيد ذلك (من) التي هي نص في ارادة ذلك وقد اخبر أن تنزيل الكتاب منه ، فهذا يدل على شيئين :

أحدهما : علوه تبارك وتعالى على خلقه .

والثاني : أنه هو المتكلم بالكتاب المنزل لا غيره ، فانه أخبر أنه منه ، وهذا يقتضي أن يكون منه قولا ، كما أنه منه تنزيلا ... فاستمسك بحرف (من) في هـذه المواضع فانه يقطع شغب المعتزلة والجهمية ، وتأمل كيف قال : تنزيل منه ، ولم يقل : تنزيله ، فتضمنت الآية اثبات علوه ، وكلامه ، وثبوت الرسالة .[2]

وقد سبق أن بينت أن الفوق المجرور بمن نص في معناه لا يقبل التأويل ، اذ لا يقال هذا اللفظ الا في تعيين الجهة التي يكون فيها الشيء بالنسبة لما تحته كقولنا : كما السماء من فوقنا . وهنا بينت أن : التنزيل يقتضي علو من أنزله وكون ذلك التنزيل من عند الله فهذا نص واضح في علو الله سبحانه فوق خلقه أيد ذلك حرف الجر (من) .

---

(١) سورة آل عمران آية : ٣

(٢) شرح النونية لأحمد بن عيسى ج ١ ص ٤١٣ ، بدائع الفوائد ج ١ ص ٢١٧ .

المطلب الثاني :

اخباره سبحانه بمجيئه وإتيانه يوم القيامة ، وقد نطق بذلك الكتاب العزيز قال تعالى (هل ينظرون الا أنْ يَأتيَهُم اللّهُ في ظُلَلٍ من الغمام والملائكة وقُضِي الأمر)(١) وقال تعالى (وجاء رَبُّك والملك صفا صفا)(٢) وقال تعالى (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك ، أو يأتي بعض آيات ربك)(٣) فعطف الملائكة في الآية الأولى على الله ينفي تأويل المعطلة بأن الاتيان للملك فهو كقوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا) فان قال : المعطل ان اتيان الرب عز وجل هو اتيان أمره كما هو في قوله تعالى (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك)(٤) رد عليه بقوله تعالى (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك ، أو يأتي بعض آيات ربك) فهذه الآية تأخذ بخناقه ، ولا يجد لتأويلها مساغا ، ذلك أن الترديد هنا بين اتيان الرب ، والملائكة والآيات . أوضح دليل على أن المراد مجيء ذاته لا أمره ، فانه مذكور بين الأمرين الآخرين وهما مجيء الملك والآيات ، فكيف يجوز تأويله بأحدهما .(٥)

ثم ان السلف قد فسروا آية النحل (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) بأن المراد مجيء الملائكة لقبض أرواحهم ، أو يأتي أمر ربك بحشرهم لموقف يوم القيامة .(٦) أما المذكور في الآيات التي سقناها ، فان المراد : اتيان الباري سبحانه لفصل القضاء كما يبين ذلك حديث الصور عن أبي هريرة عن رسول الله (صلعم) وهو حديث مشهور ساقه غير واحد من أصحاب المسانيد وغيرهم وفيه : أن الناس اذا اهتموا لموقفهم في العرصات تشفعوا الى ربهم بالأنبياء واحدا واحدا من آدم فمن بعده ، فكلهم

---

(١) سورة البقره آية ٢١٠ .
(٢) سورة الفجر آية ٢٢ .
(٣) سورة الأنعام آية ١٥٨ .
(٤) سورة النحل آية ٣٣ .
(٥) شرح النونية للدكتور الهراس ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .
(٦) تفسير ابن جرير الطبري ج ١٤ ص ١٠٢ .

يحيد عنها حتى ينتهوا الى محمد (صلعم) فاذا جاءوا اليه قال : أنا لها أنا لها ، فيذهب فيسجد لله تحت العرش ، ويشفع عند الله في أن يأتي لفصل القضاء بين العباد ، فيشفعه الله ، ويأتي في ظلل من الغمام بعد ما تنشق السماء الدنيا ، وينزل من فيها من الملائكة ، ثم الثانية ثم الثالثة الى السابعة ، وينزل حملة العرش والكروبيون ، ثم ينزل الجبار عز وجل في ظلل من الغمام والملائكة ، ولهم زجل من تسبيحهم يقولون : سبحان ذى الملك والملكوت سبحان ذى العزة والجبروت ، سبحان الحي الذى لا يموت ، سبحان الذى يميت الخلائق ولا يموت ، سبوح قدوس رب الملائكة والروح ، سبوح قدوس سبحان ربنا الأعلى ، سبحان ذى السلطان والعظمة سبحانه أبدا أبدا ....(١) الحديث .

واذا ثبت علو الله سبحانه وعلمنا معنى النزول في اللغة التي خوطبنا بها تعين حينئذ أن يكون مجيء الله سبحانه من العلو المطلق الذى هو فوق الأمكنة جميعا .

ثم نحن لا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه عز وجل من المجيء والاتيان والنزول ، وفوق ذلك فلا نكيف ولا نشبه بل نقول لا صفة لذلك غير الذى وصف الله به نفسه،لكنا أيضا لا نعطل الله عما وصف به نفسه ، ولا نسلب كلام الله ما دل عليه من المعاني اللائقة بالله سبحانه .

والسلف رحمهم الله حين اثبتوا لله ما اثبته لنفسه فانما اثبتوا مع التنزيه فكانوا وسطا بين المشبهة والمجسمة الذين مثلوا صفات الله بصفات خلقه ، وبين المعطلة النفاة الذين نفوا عن الله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله (صلعم) ولذلك فقد كان السلف حين يُسألُونَ عن الأحاديث التي يوهم ظاهر التشبيه يقولون : أمروها كما جاءت بلا كيفية ...(٢)

والاتيان والمجيء والنزول من صفات الفعل المتعلقة بقدرة الله ومشيئته يجيء وينزل كيف يشاء ، لا نكيف ذلك ولا نمثله ولا نشبهه،وفي نفس الوقت لا نعطل وننفي ما أخبر الله به عن نفسه ، وأخبر عنه رسوله الكريم (صلعم) وعندما نثبت له ذلك ، فانما نثبته اثبات وجود لا اثبات تكييف وتشبيه ، فنحن نعلم معنى النزول ولا نعلم كيفيته،كما لا نعلم كيفية ذاته .

---

(١) تفسير الطبرى جـ ٢ ص ٣٣٠ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٥٧ .
(٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٥٣ .

المطلب الثالث :

اخباره (صلعم) عن ربه بأنه ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا ... الخ

وأحاديث نزول البارى سبحانه وتعالى متواترة ، أفردت بمؤلفات خاصة ، سيقت فيها طرق تلك الأحاديث ، وتكلّم عليها ، وقد اخبر رسول الله (صلعم) بأن الله عز وجل ينزل الى سماء الدنيا عشية عرفة في عدة أحاديث . منها : ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها عن النبي (صلعم) أنه قال : " ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة ، وانه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة فيقول : ما أراد هؤلاء ؟ "[1]. وعن أم سلمة قالت : قال رسول الله (صلعم) : " ان الله ينزل الى السماء الدنيا يباهي بأهل عرفة الملائكة ويقول : انظروا الى عبادى أتوني شعثا غبرا ..."[2] فأخبر بأنه يدنو عشية عرفة الى السماء الدنيا ويباهي الملائكة بالحجيج .

كذلك أخبر الرسول (صلعم) باتيان الرب سبحانه وتعالى يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده وهذه الأحاديث كثيرة متواترة .[3] منها : ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (صلعم) قال : اذا كان يوم القيامة نزل الرب الى العباد[4].

وكذلك اتيانه لأهل الجنة يوم الجمعة ، وهذا مما احتج به السلف على من ينكر حديث النزول ، وبينوا له أن القرآن يصدق معنى الحديث كقوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا)[5] أما نزوله تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا فقد ورد من طرق متعددة فيها اختلاف في بعض الألفاظ ، ففي بعضها أنه ينزل حين يبقى ثلث الليل الآخر وفي بعضها أنه ينزل حين يمضي ثلث الليل الأول ، أو نصفه ، ولكنها كلها متفقة على اثبات

---

(١) صحيح مسلم جـ ٤ ص ١٠٧ ، شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٨

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٨ - ٣٩ ، وأخرج نحوه من حديث جابر ابن عبد الله عن النبي (ص) .

(٣) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ٧٣ ، شرح حديث النزول ص ٣٩ .

(٤) سنن الترمذى كتاب الزهد ص ٤٨ ، والعلو للعلي الغفار للذهبي ص ٧٣ ، وقال رواه مسلم .

(٥) سورة الفجر آية ٢٢ .

النزول وانه الى السماء الدنيا وانه يدوم حتى طلوع الفجر والاقرار بما أخبر به الرسول (ص) من نزول الله الى السماء الدنيا كل ليلة قد استفاضت به السنة عن النبي (صلعم) واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقيه بالقبول والاخبار بالنزول قاله الرسول (صلعم) علانية ، وبلغه الأمة تبليغا عاما لم يخص به أحدا دون أحد ولا كتمه عن أحد ، وكان الصحابة والتابعون تذكره وتأثره وتبلغه ، وترويه في المجالس الخاصة والعامة ، واشتملت عليه كتب الاسلام كصحيحي البخارى ومسلم ، وموطأ الامام مالك ومسند الامام أحمد ، وسنن أبي داود والنسائي والترمذى ، وأمثال ذلك من كتب المسلمين [(١)] . ففي صحيحي البخارى ومسلم ، وموطأ الامام مالك : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله (صلعم) قال : " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له ؟ " [(٢)]

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٥ وسننه ابي داود كتاب السنة جـ ٤ ص ٢٣٤ وانظر صحيح البخارى كتاب التهجد باب الدعاء جـ ٢ ص ٤٧ ، ومسند احمد جـ ٢ ص ٢٦٤ ، ٢٦٧ جـ ٣ ص ٣٤ .
وقد ساق ابن خزيمة أحاديث النزول في كتاب التوحيد له ص ١٢٥ — ١٣٦ ، وكذلك الذهبي في كتابه العلو للعلي الغفار في أماكن متفرقة منه ، وجمع الدار قطني احاديث النزول وأفردها بمؤلف خاص لا يزال مخطوطا ٪ وابن القيم في كتابه العظيم الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة وانظر مختصر الصواعق جـ٢ ص ٢٣١ .

(٢) صحيح البخارى كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة من آخر الليل جـ ٣ ص ٢٩ ، صحيح مسلم : كتاب صلاة المسافرين ، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والاجابة فيه جـ ٢ ص ١٧٥ ، سنن ابي داود كتاب السنة باب في الرد على الجهمية جـ ٤ ص ٢٣٤ ، وسنن ابن ماجه ، كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها باب : ما جاء في أى ساعات الليل أفضل جـ ١ ص ٤٣٥ حديث رقم ١٣٦٦ ، موطأ الامام مالك باب ما جاء في الدعاء جـ ١ ص ١٦٧ ، ومسند الامام احمد جـ٢ ص ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٨٢ ، ٤١٩ — وقد روى في معنى هذا الحديث عن جماعة من الصحابة منهم : ابو بكر الصديق وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعثمان بن أبي العاص وعبادة بن الصامت ومعاذ بن جبل وأبو امامة وعقبة بن عامر ورفاعة بن عرابة الجهني وعمرو ابن عبسة وأبو موسى الأشعرى وجابر بن عبد الله وابو الدرداء وأنس بن مالك وعائشة ام المؤمنين وأم سلمة أم المؤمنين وغيرهم رضي الله عنهم اجمعين .

قال ابن عبد البر : في كتاب التمهيد عند شرحه لحديث النزول : هـــذا الحديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الاسناد ، لا يختلف أهل الحديث في صحته ، وفيه دليل على أن الله سبحانه في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على الجهمية والمعتزلة في قولهم : ان الله في كل مكان ، وليس على العرش ، والدليل على صحة ما قاله أهل الحق في ذلك قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (١) الى آخر الآيات الدالة على العلو، وهذا اشتهر عند العامة والخاصة ، وأعرف من أن يحتاج الى أكثر من حكايته ، لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم ... (٢)

وقال ابن قتيبة :كيف يسوغ لأحد أن يقول : انه بكل مكان على الحلول مع قوله : (الرحمن على العرش استوى) ومع قوله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) (٣) وكيف يصعد اليه شيء هو معه ؟ أو يرفع اليه عمل ، وهو عنده ؟ ، وكيف تعرج الملائكـة والروح اليه ؟ وتعرج بمعنى تصعد ، يقال عرج الى السماء اذا صعد ، والله عز وجـل ذو المعارج والمعارج الدرج . فما هذه الدرج ؟ والى من تؤدى الأعمال الملائكة ، اذا كان بالمحل الأعلى مثله بالمحل الأدنى ؟ ... (٤)

قلت : ولا شك أن معنى النزول معروف ولا يمكن جحده ، ولا المماراة فيه لكنـه بالنسبة لنزول الرب سبحانه على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى منزها عن الكيفية والتشبيه قال الحافظ بن حجر : وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم : من حمله علـى ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم ، ومنهم : من أنكر صحة الأحاديث وهم الخوارج ، ومنهم من أجراه على ما ورد مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عـن الكيفية والتشبيه وهم جمهور السلف (٥) ، ونقله البيهقي وغيره من الأئمة الأربعة والسفيانين

---

(١) سورة طه آية ٥ .
(٢) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٨١ — ١٨٢ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٨٢ — ٨٣ ، معالم السنن للخطابي وبهامشه تهذيب الامام ابن القيم جـ٧ ص ١٠٣
(٣) سورة فاطر آية ١٠ .
(٤) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧١ .
(٥) فتح الباري جـ ٣ ص ٣٠ .

والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم ... أهـ .[1]

وما كان السلف يتأولون الصفات التي من جنس المجيء والاتيان ، والنزول ، كما لا يتأولون غيرها من الصفات ، فكانوا يفهمون معاني ما أخبر الله به عن نفسه وأخبر به رسوله الكريم (صلعم) لكنهم لا يكيفون، إذ علم الكيفية مما استأثر الله به ولذلك فقد سئل أبو جعفر الترمذي وهو من كبار فقهاء الشافعية : عن حديث النزول ... فقال : النزول معقول ، والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .[2] فقال في النزول ، كما قال مالك في الاستواء ، وهكذا القول في سائر الصفات . وسئل اسحاق بن راهويه عن كيفية النزول ، فقال للسائل : اثبته فوق حتى أصف لك النزول .[3] اذ العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف، فاذا اتصف من ليس كمثله شيء بالنزول فالصفة تابعة للموصوف ، وكيفية ذلك مجهولة عند البشر .

وكلام السلف في هذا الباب يدل على اثبات المعنى المتنازع فيه مع النفاة والمعطلة فقد سئل الأوزاعي عن النزول فقال : يفعل الله ما يشاء[4] . وقال حماد بن زيد : حين سئل عن حديث النزول ، وهل يتحول الله من مكان الى مكان ؟ قال : يقرب من خلقه كيف يشاء .[5] وهو فوق عرشه . فأثبت قربه الى خلقه مع كونه فوق عرشه ، وقال الفضيل ابن عياض : اذا قال الجهمي : أنا اكفر برب يزول من مكانه ، فقل أنا أومن برب يفعل ما يشاء[6] . أراد الفضيل والأوزاعي في قولهما يفعل ما يشاء : مخالفة الجهمية الذين

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٥٣ .

(٢) العلو للعلي الغفار ص ١٥٦ ، وأقاويل الثقات في تأويل الاسماء والصفات ص ٢٩

(٣) شرح حديث النزول ص ٤٠ .

(٤) مشكل الحديث لابن فورك ص ٢٢٠ ، شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤١ ، ٤٢

(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٥١ ، شرح حديث النزول ص ٤٠ ، ورواه الخلال في كتاب السنة ، وابن بطة في الابانة .

(٦) شرح حديث النزول ص ٤١ والاثرم في كتاب السنة

يقولون : انه لا تقوم به الأفعال الاختيارية ، فلا يتصور منه اتيان ، ولا مجيء ، ولا استواء ، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به/وقد ذهب البعض الى أن مراد السلف من قولهم : " يفعل ما يشاء " أنه يحدث شيئا منفصلا عنه من دون أن يقوم به فعل أصلا .(١)

قال ابن تيمية وهذا أوجبه أصلان :

الأول : ان الفعل عندهم هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله : (خلق السموات والأرض)(٢) ان ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته ، بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء ،لم يتجدد عندهم الآ اضافة ونسبة ، وهي أمر عدمي لا وجودى كما يقولون مثل ذلك في كونه يسمع أصوات العباد ، ويرى أعمالهم . . . فانه لم يتجدد عندهم الآ مجرد نسبة واضافة بين الخالق والمخلوق ، وهكذا يقولون في استوائه على العرش اذا قالوا : انه فوق العرش ، ويسمي بعضهم هذه النسبة الأحوال ، ولعله يشبهها بالأحوال التي يثبتها بعض المعتزلة ويقولون : هي لا موجودة ولا معدومة ، كما يقول ذلك أبو هاشم والقاضيان ابو بكر الباقلاني وأبو يعلى والجويني في أول قوليه . وأكثر الناس خالفوهم في هذا الأصل ، وأثبتوا له أفعالا قائمة بذاته وخلقا غير المخلوق ، ويسمى التكوين عند الماتريدية وجمهور الحنفية والحنبلية وأئمة المالكية والشافعية ، وهو الذى ذكره البغوى في شرح السنة عن أهل السنة ، وذكره البخارى اجماع العلماء .

والأصل الثاني : نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته ويسمون ذلك حلول الحوادث فلما كانوا نفاة لهذا ، امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختيارى يحصل بقدرته

---

(١) شرح حديث النزول ص ٤٢ .
(٢) سورة ابراهيم آية ١٩ .

ومشيئته ،لا لازم ولا متعد ، لا نزول ، ولا مجيء ، ولا اتيان ، ولا خلق ولا احياء ، ولا اماتة ، فلهذا فسروا قول السلف بالنزول : بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل . لكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك ، وانما أرادوا الفعل الاختيارى الذى يقوم به ...(١)

ذلك أن النزول والمجيء والاتيان والاستواء ... كلها أنواع أفعاله وهو الفعال لما يريد ، وأفعاله كصفاته قائمة به ، ولولا ذلك لم يكن فعالا ،ولا موصوفا بصفات كماله ، وهذه الأفعال لو كانت مجازا لكانت أفعاله كلها مجاز ، ولا فعل له في الحقيقة بل هو بمنزلة الجمادات ، وهذا حقيقة قول من عطل أفعاله ، وان كان فاعلا حقيقة فأفعاله نوعان لازمة ومتعدية كما دلت النصوص التي هي أكثر من أن تحصر على النوعين ، وباثبات أفعاله وقيامها به تزول جميع الاشكالات ، وتصدق النصوص بعضها بعضا ..

لكن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه واتيانه ما يفهم من مجيء المخلوق واتيانه ،وهو أن يفرغ مكانا ويشغل مكانا نفت حقيقة ذلك فوقعت في محذورين ، محذور التشبيه أولا ، ومحذور التعطيل ثانيا ، ولو أدركت تلك العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه واتيانه لا يشبه نزول المخلوق واتيانه ومجيئه كما أن سمعه وبصره وعلمه كذلك لأن الصفة تتبع الموصوف فاذا كان الله ليس كمثله شيء في ذاته ، فكذلك ليس كمثله شيء في صفاته وأفعاله .

والألفاظ التي وردت بها روايات حديث النزول وهي ، ينزل ، وهبط ، تنفي المجاز بنسبة النزول اليه سبحانه ، ونسبة القول اليه وقوله (صلعم) فيما يرويه عن الله عز وجل في حديث أبي هريرة الذى في مسند الامام أحمد(٢) (أنا الملك) وقوله (يستغفرني) وقوله (فأغفر له) تدل على أن الخبر وقع عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره . فانه قال (ان الله ينزل الى سماء الدنيا) فهذا خبر عن معنى لا عن لفظ ، والمخبر عنه هو مسمى

---

(١) شرح حديث النزول ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) مسند الامام احمد جـ ٢ ص ٢٨٢ .

هذا الاسم العظيم . فقوله : (من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له)[١] أذا ضممته الى قوله : (ينزل ربنا الى السماء الدنيا)[٢] والى قوله (وعزتي وجلالي لا أسأل عن عبادى غيرى)[٣] علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز وأن هذا السياق نص في معناه لا يحتمل غيره .

وقد أثبت ابن القيم ان النزول حقيقة لا مجازا من عدة أوجه ليرد على النفاة والمعطلة ، اجتزىء منها ما يأتي :

١ — ان لفظ النزول والتنزيل والانزال حقيقة مجيء الشيء أو الاتيان به من علو الى أسفل ، هذا هو المفهوم منه لغة وشرعا ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهورا)[٤] وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها)[٥] وقوله (تنزيل من حكيم حميد)[٦] وقد تواترت الرواية عن رسول الله (صلعم) أن الرب تبارك وتعالى ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا .

ورد دعوى المعطل بأن ذلك مجاز ، وأن المراد بالتنزيل مجرد ايصال الكتاب وبالنزول الاحسان والرحمة ، وأيد دعواه بقوله تعالى (وأنزلنا الحديد)[٧]، وبقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج)[٨] قال : معلوم أن الحديد والأنعام لم تنزل من السماء الى الأرض ، فقد أجاب ابن القيم على هذه الشبهة من وجوه :

أحدها : ان ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف في

(١ ، ٢) مسند الامام احمد جـ ٢ ص ٢٦٤ ، صحيح البخارى جـ ٢ ص ٤٧ .

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمه ص ١٣٣ ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الاقامة ، باب أى ساعات الليل أفضل جـ ١ ص ٤٣٥ ، لكن بلفظ (لا يسألنّ عبادى غيرى) .

(٤) سورة لقمان آية ٤٨ .

(٥) سورة القدر آية ٤ .

(٦) سورة فصلت آية ٤٣ .

(٧) سورة الحديد آية ٢٥ .

(٨) سورة الزمر آية ٦ .

كتاب ولا سنة ولا لغة ولا شرع ولا عرف ، ولا استعمال ، فلا يقال لمن صعد اليك في سلم انه نزل اليك ، ولا لمن جاءك من مكان مستو نزول ، ولا يقال : نزل الليل والنهار اذا جاء وذلك وضع جديد ، ولغة غير معروفة .

الثاني : انه لو عرف استعمال ذلك بقرينة لم يكن موجبا لاخراج اللفظ عن حقيقته حيث لا قرينة .

الثالث : هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويبطل فائدة التخاطب اذ لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقته الآ وجد الى ذلك سبيلا .

الرابع : ان قوله:معلوم أن الحديد لم ينزل جرمه من السماء الى الأرض ، وكذلك الأنعام ، يقال له : هذا معلوم لك بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك، وأين الدليل .

الخامس : انه قد عهد نزول أصل الانسان وهوآدم من علو الى أسفل كما قال تعالى (قال اهبطا منها جميعا)[1] فما المانع أن ينزل أصل الأنعام مع أصل الانام وقد روى في نزول الكبش الذى فدى الله به اسماعيل ما هو معروف ، وقد روى في نزول الحديد ما ذكره كثير من أرباب النقل كنزول السندان ، والمطرقة ، ونحن لم نجزم بذلك ، فالمدعي أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك .

السادس : ان الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال : وأنزل لكم الأنعام من السماء،فقوله:معلوم أن الحديد والأنعام لم ينزل من السماء الى الأرض،لا يخرج لفظة النزول عن حقيقتها اذ عدم النزول من مكان معين لا يستلزم عدمه مطلقا .

السابع : ان الحديد انما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عالية على الأرض وقد

---

(١) سورة طه آية ١٢٣ .

قيل ان كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود ، وأما قوله : (وانزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) فان الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم انزال الذكور الماء من أصلابها الى أرحام الاناث، ولهذا يقال: أنزل ، ولم ينزل ، ثم ان الأجنة تنزل من بطون الأمهات الى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام تعلو فحولها إناثها عند الوطء ، وينزل ماء الفحل من علو الى رحم الأنثى وتلقي ولدها عند الولادة من علو الى أسفل، وعلى هذا فيحتمل قوله (وأنزل لكم من الأنعام) وجهين :

احدهما : أن يكون المراد الجنس كما هو الظاهر ، ويكون كقوله (وأنزلنا الحديد) فتكون (من) لبيان الجنس .

الثاني : أن تكون (من) لابتداء الغاية كقوله (وخلق منها زوجها)(١) فيكون قد ذكر المحل الذى أنزلت منه ، وهو أصلاب الفحول وهذان الوجهان يحتملان في قوله (جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا)(٢) هل المراد جعل لكم من جنسكم أزواجا ، أو المراد جعل أزواجكم من أنفسكم ، وذواتكم كما جعلت حواء من نفس آدم ، وكذلك تكون أزواج الأنعام مخلوقة من ذوات الذكور والأول أظهر ، لأنه لم يوجد الزوج من نفس الذكر الا من آدم وحده وأما سائر النوع فالزوج مأخوذ من الذكر والأنثى .

الوجه الثامن : ان الله سبحانه ذكر الانزال على ثلاث درجات :

احدها : انزال مطلق كقوله (وأنزلنا الحديد) فأطلق الانزال ولم يذكر مبدأه كقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) .

---

(١) سورة النساء آية ١ .

(٢) سورة الشورى آية ١١ .

الثانيـة : الانزال من السماء كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) .

الثالثـة : انزال منه كقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) .(١)

فأخبر أن القرآن منزل منه ، والمطر منزل من السماء ، والحديد والأنعـام منزلان نزولا مطلقا وبذلك يظهر تلبيس المعطلة والجهمية والمعتزلة ، حيث قالوا : ان كون القرآن منزلا،لا يمنع كونه مخلوقا كالماء والحديد والأنعـام ، حتى غلا بعضهم فاحتج على كونه مخلوقا بكونه منزلا والإنزال بمعنى الخلـق ، وجوابه : أن الله سبحانه فرق بين النزول منه ، والنزول من السماء . فجعل القرآن منزلا منه ، والمطر منزلا من السماء ، وحكم المجرور بمن في هـــذا الباب حكم المضاف،والمضاف إليه سبحانه نوعان :

أحدهما : اضافة أعيان قائمة بنفسها كبيت الله ، وناقة الله ، وروح اللـه وعبده ، فهذا إضافة مخلوق الى خالقه ، وهي اضافة اختصـاص وتشريف .

الثانـي : اضافة صفة الى موصوفها كسمعه وبصره وحياته . . . فهذا يمتنـع أن يكون المضاف فيه مخلوقا منفصلا ، بل هو صفة قائمة به سبحانه. اذا عرف هذا فهكذا حكم المجرور بمن . فقوله (تنزيل من حكيم حميد) يقتضي أن يكون هو المتكلم به وأنه منه بدأ واليه يعود ، ولبّست المعتزلة ولم يهتدوا الى هذا الفرقان ، وجعلوا الجميـع بابا واحدا،وقابلهم طائفة الاتحادية،وجعلوا الجميع منه بمعـنى التبعيض والجزئية ، ولم تهتد الطائفتان للفرق .

الوجه الحادي عشر : قد علمنا مما تقدم : أن خبر النزول مما تواترت به الروايات ، وقال به الثقات وأن الخبر فيها عن نفس ذات الله لا عن غيره ، وكذلك جميع ما أخـبر

---

(١) سورة الزمر آية ١ .

الله به عن نفسه، انما هو خبر عن ذاته، لا يجوز أن يخص من ذلك اخبار واحد البتة ، فالسامع قد أحاط علما بأن الخبر انما هو عن ذات المخبر عنه ، . . فان الخبر عن مسمى اسمه وذاته هذا حقيقة الكلام ولا ينصرف الى غير ذلك الا بقرينة ظاهرة تزيل اللبس ، وتعين المراد ، فلا حاجة بنا الى أن نقول : استوى على عرشه بذاته ، وينزل الى السماء بذاته ، كما لا يحتاج أن نقول : خلق بذاته ، وقدر بذاته ، وسمع وتكلم بذاته ، ومن قال من أئمة السنة بذلك فانما قاله : ابطالا لقول المعطلة .

الوجه الثالث عشر : ان أعلم الخلق بالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لا توقع لبسا قد صرح بالنزول مضافا الى الرب في جميع الأحاديث ، ولم يذكر في موضع واحد ما ينفي الحقيقة ، بل يؤكدها ، فلو كانت ارادة الحقيقة باطلة ، وهي منتفية لزم القدح في علمه ونصحه ، أو بيانه ، كيف لا وقد رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفسا من الصحابة ، وهذا يدل على أنه كان يبلغه في كل موطن ، ومجمع ، فكيف تكون حقيقته محالا وباطلا، وهو (صلعم) يتكلم بها دائما ويعيدها ويبديها مرة بعد مرة ، ولا يقرن باللفظ ما يدل على مجازه بوجه ما، بل يأتي بما يدل على إرادة الحقيقة . الآ أنا لا نعلم كيفية نزوله سبحانه فهو الذى يعلم كيفية ذلك وحده.[1]

ولكن نعلم المعنى الذى دل عليه الخطاب ، فنعلم معنى الاستواء ولا نعلم كيفيته ، وكذلك نعلم معنى النزول ، ولا نعلم كيفيته ، وقد سُئِل بعض أئمة نفاة العلو عن النزول فقال : ينزل أمره ، فقال له السائل : فممن ينزل ؟ ما عندك فوق العالم شيء فمن ينزل الأمر ؟ من العدم المحض !![2]

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢١٧ — ٢٣٢ مع بعض الاختصار والتصرف .

(٢) شرح حديث النزول ص ٣٥ .

فهمت . وقد يكون المعترض من المثبتة للعلو ، ويقول ان الله فوق العرش لكن لا يقر بنزوله بل يقول بنزول ملك ، أو يقول بنزول أمره ، الذى هو مأمور بـه ، وهو مخلوق من مخلوقات ، فيجعل النزول مفعولا محدثا يحدثه الله في السماء كما يقال مثل ذلك في استوائه على العرش . فيقال له : هذا التقسيم يلزمك بأنك ان قلت : اذا نزل يخلو منه العرش ، لزم المحذور الأول ، وان قلت لا يخلو منه العرش : اثبت نزولا مع عدم خلو العرش منه ، وهذا لا يعقل على أصلك ، وان قال : انما أثبت ذلك في بعض مخلوقات ، قيل له : أى شيء وأثبته مع عدم فعل اختيارى يقوم به بنفسه كان غير معقول من هذا الخطاب لا يمكن أن يراد به أصلا ، مع تحريف الكلم عن مواضعه فجمعت بين شيئين : بين أن ما أثبته لا يمكن أن يعقل من خطاب الرسول (صلعم) وبين أنـك حرفت كلام الرسول (صلعم) فان قال ان الذى ينزل ملك . قيل : هـذا باطل من وجوه منها : ان الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار الى الأرض ، كما قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده)(١) وقال تعالى (وما نتنزل الا بأمر ربك)(٢) وفي الصحيحين عن أبي هريرة قـال : يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر ، وصلاة العصر ، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم كيف تركتـم عبادى ؟ فيقولون : أتيناهم وهم يصلون ، وتركناهم وهم يصلون)(٣) وفي الصحيح أيضا عن أبي هريرة : عن النبي (صلعم) أنه قال : " ان لله ملائكة سياحين فضلا يتتبعون مجالس الذكر(٤) ... الحديث .

---

(١) سورة النحل آية ٢ .

(٢) سورة مريم آيـة ٦٤ .

(٣) متفق عليه أخرجه البخارى في المواقيت والتوحيد ، ومسلم في المساجد والنسائي في الصلاة ، والموطأ في السفر .

(٤) متفق عليه أخرجه البخارى في الدعوات ، ومسلم في القدر ، والترمذى في الدعوات واحمد في المسند جـ ٢ ص ٢٥٢ .

الوجه الثاني : أنه قال فيه : من يسألني فأعطيه ، من يدعوني فأستجيب له ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله ، بل الذى يقول الملك ، ما ثبت في الصحيح عن النبي (صلعم) أنه قال :" اذا أحب الله العبد نادى جبريل اني أحب فلانا فأحبه ، فيحبه جبريل ، ثم ينادى في السماء : ان الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض (١) ، وذكر في البغض مثل ذلك . فالملك اذا نادى عن الله لا يتكلم بصيغة المخاطب بل يقول : ان الله أمر بكذا ، أو قال كذا ، وهكذا اذا أمر السلطان مناديا ينادى فانه يقول : يا معشر الناس ، أمر السلطان بكذا ، ونهى عن كذا ، لا يقول : أمرت بكذا ، وقال ابن تيمية : وهذا تأويل من التأويلات القديمة للجهمية ، فالملائكة رسل الله الى الأنبياء تقول كما كان جبريل يقول لمحمد (صلعم) وما نتنزل الا بأمر ربك) . ويقول : ان الله يأمرك بكذا ، ويقول كذا ، لا يمكن أن يقول ملك : من يدعوني فأستجب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ ولا يقول : لا يسأل عن عبادى غيرى، كما رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما وسند هما صحيح (٢).

قال : وهذا مما يبطل حجة بعض الناس ، فانه احتج بما رواه النسائي في بعض طرق الحديث (انه يأمر مناديا فينادى) فان هذا ان كان ثابتا عن النبي (صلعم) فان الرب يقول ذلك ، ويأمر مناديا بذلك ، لا أن المنادى يقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ .. الخ . ومن روى عن النبي (صلعم) أن المنادى يقول ذلك ، فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله (صلعم) فانه مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذى نقلته الأمة خلفا عن سلف فاسد في المعقول يعلم أنه من كذب بعض المبتدعين ، كما روى بعضهم (ينزل) بالضم

---

(١) متفق عليه أخرجه البخارى في بدء الخلق والتوحيد ، ومسلم في البر ، وأحمد في المسند جـ ٣ ص ٢٤١ ، ٢٦٧ .

(٢) شرح حديث النزول ص ٣٧ .

وكما قرأ بعضهم : (وكلم الله موسى تكليما) (١) ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى .

وان تأول ذلك بنزول رحمته ، أو غير ذلك ، قيل : الرحمة التي تثبتها اما أن تكون عينا قائمة بنفسها ، واما أن تكون صفة قائمة في غيرها . فان كانت عينا وقد نزلت الى السماء الدنيا لم يمكن أن تقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ كما لا يمكن الملك أن يقول ذلك .

وان كانت صفة من الصفات ، فهي لا تقوم بنفسها ، بل لا بد لها من محل ، ثم لا يمكن الصفة أن تقول : هذا الكلام ولا محلها ، ثم اذا نزلت الرحمة الى السماء الدنيا ، ولم تنزل الينا فأى منفعة في ذلك . ؟ وان قال بل الرحمة ما ينزله على قلوب قوام الليل في تلك الساعة من حلاوة المناجاة والعبادة وطيب الدعاء والمعرفة ، وما يحصل في القلوب من مزيد المعرفة بالله والايمان ، وتجليه لقلوب أوليائه ، فان هذا أمر معروف يعرفه قوام الليل ، قيل له : حصول هذا في القلوب حق ، لكن هذا ينزل الى قلوب عباده لا ينزل الى السماء الدنيا ، ولا يصعد بعد نزوله وهذا الذى يوجد في القلوب يبقى بعد طلوع الفجر ،لكن هذا النور والبركة والرحمة التي في القلوب هي من أثار ما وصف به نفسه من نزوله بذاته سبحانه وتعالى . . . لكن ليس هذا الذى في قلوبهم هو الذى يدنوا الى السماء الدنيا ، ووصف نفسه بالنزول كوصفه في القرآن بأنه (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) (٢) وبأنه استوى الى السماء وهي دخان وبأنه نادى موسى في البقعة المباركة من الشجرة ، وبالمجيء والاتيان ، والأحاديث المتواترة في اتيان الرب يوم القيامة كثيرة ، وكذلك اتيانه لأهل الجنة يوم الجمعة ، وهذا ما احتج به السلف على من ينكر الحديث فبينوا له أن القرآن يصدق معنى الحديث . (٣)

---

(١) سورة النساء آية ١٦٣ .

(٢) سورة يونس آية ٣ .

(٣) شرح حديث النزول ص ٣٨ — ٣٩ .

قال ابن تيمية في جواب معطل سأل : هل يخلو منه العرش أم لا يخلو منه ؟

فإن كان المعترض ممن لا يقر بعلو الله على عرشه ، ويجحد نزوله ، قيل له : ان الخالق سبحانه وتعالى موجود بالضرورة والشرع والعقل والاتفاق ، فهو اما أن يكون مباينا للعالم فوقه ، واما أن يكون مداخلا للعالم محايثاً له ، واما أن لا يكون لا هذا ولا هـذا فان قال : انه محايث للعالم بطل قوله ، لأنه اذا جوز نزوله وهو بذاته في كل مكان ، لـم يمتنع عنده خلو ما فوق العرش منه ، بل هو دائما خال منه ، لأنه هناك ليس عنده شيء ،ثم يقال له : وهل يعقل مع هذا أن يكون في كل مكان ، وأنه مع هذا ينزل الى السماء الدنيا ؟ فان قال نعم ، قيل له : فاذا نزل هل يخلو منه بعض الأمكنة أو لا يخلو؟ فان قال يخلو منه بعض الأمكنة كان هذا نظير خلو العرش منه ، فان قال : لا يخلو منه مكان : كان هذا نظير كون العرش لا يخلو منه فان جوز هذا كان لخصمه أن يجوز هذا ، فقد لزمه على قوله ما لـزم منازعه ، بل قوله أبعد عن المعقول،لأن نزول من هو فوق العالم أقرب الى المعقول من نزول من هو حال في جميع العالم،فان نزول هذا لا يعقل بحال ، وما فرّ منه من الحلول وقع فـي نظيره ، ويقال له : هل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما أحدهما محايث للآخر فان قـال : لا بطل قوله ، وان قال : نعم.قيل له : فليعقل أنه فوق العرش ، وأنه ينزل الى السـماء الدنيا ، ولا يخلو منه العرش ، فان هذا أقرب الى العقل مما اذا قلت : انه حال فـــي العالم ، وان قال : انه لا مباين للعالم ولا مداخل له ، قيل له : فهل يعقل موجـودان قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مباينا للآخر ولا محايثا لـه ؟ فان جمهور العقلاء يقولــون : ان فساد هذا معلوم بالضرورة . فان قال : يعقل ذلك ، قيل له : ان جاز وجود موجـود قائم بنفسه ليس هو مباينا للعالم ولا محايثا له ، فوجود مباين للعالم ينزل الى العالم ،ولا يخلو منه ما فوق العالم أقرب الى المعقول ، وكونه لا فوق العالم ولا داخل العالم . فان حكم بالقياس ، فالقياس عليه لا له ، وان لم يحكم به لم يصح أن يستدل على منازعه به . واذا بطل هذان القولان ، تعين الثالث وهو أنه سبحانه وتعالى فوق سماواته على عرشه بائـــن

من خلقه ، واذا كان كذلك بطل قول المعترض.(١) ويرد على هؤلاء وأولئك تفصيلا من وجوه :

أولا : ان الأمر والرحمة اما أن يراد بهما أعيان قائمة بنفسها كالملائكة ، واما أن يراد بها صفات وأعراض ، فان أريد الأول فالملائكة تنزل الى الأرض في كل وقت ، وهذا خص النزول بجوف الليل ، وجعل منتهاه سماء الدنيا ، والملائكة لا يختص نزولهم لا بهذا الزمان ولا بهذا المكان ، وان أريد صفات وأعراض مثل ما يحصل في قلوب العابدين في وقت السحر من الرقة والتضرع وحلاوة العبادة فهذا حاصل في الأرض ليس منتهاه السماء الدنيا .

ثانيا : ان في الحديث الصحيح : انه ينزل الى السماء الدنيا ثم يقول : "لا يسأل عن عبادى غيرى" ، ومعلوم أن هذا كلام الله الذى لا يقوله غيره .

ثالثا : انه قال : "ينزل الى السماء الدنيا" فيقول : من ذا الذى يدعوني فأستجيب له ؟ من ذا الذى يسألني فأعطيه ... حتى يطلع الفجر ، ومعلوم أنه لا يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ، ويعطي كل سائل سؤاله الا الله ، وأمره ورحمته لا تفعل شيئا من ذلك .

رابعا : نزول أمره ورحمته لا تكون الا منه ، وحينئذ فهذا يقتضي أن يكون هو فوق العالم ، فنفس تأويله يبطل مذهبه ، ولهذا قال بعض النفاة لبعض المثبتين : ينزل أمره ورحمته ، فقال له المثبت : فممن ينزل ؟ ما عندك فوق شيء ، فلا ينزل منه لا أمر ولا رحمة ولا غير ذلك فبهت النافي .

خامسا : انه قد روى في عدة أحاديث "ثم يعرج" ، وفي لفظ "ثم يصعد" .

سادسا : انه اذا قدر أن النازل بعض الملائكة ، وأنه ينادى عن الله ، كما حرف بعضهم لفظ الحديث فرواه "ينزل" من الفعل الرباعي المتعدى ، أنه يأمر مناديا ينادى لكان الواجب أن يقول : من يدعو الله فيستجيب له ؟ من يسأله فيعطيه

---

(١) شرح حديث النزول ص ٣٢ — ٣٥ .

... كما ثبت في الصحيحين ، وموطأ مالك ، ومسند أحمد بن حنبل وغير ذلك عن أبي هريرة أن النبي (صلعم) قال : اذا أحب الله العبد نادى في السماء يا جبريل اني أحب فلانا فأحبه ، فيحبه ، ثم ينادي جبريل : ان الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء ...

فقد بين النبي (صلعم) الفرق بين نداء الله ، ونداء جبريل فقال في نداء الله : " يا جبريل ... الخ . وقال في نداء جبريل : ان الله يحب فلانا ... وهذا موجب الدقة التي بها خوطبنا ، بل وموجب جميع اللغات فان ضمير المتكلم لا يقوله الا المتكلم ، أما من أخبر عن غيره فانما يأتي باسمه الظاهر ، بضمائر الغيبة وهم يمثلون نداء الله بنداء السلطان .. ويقولون : قد يقال : نادى السلطان ، اذا أمر غيره بالنداء ، وهذا كما قالت الجهمية المحضة في تكليم الله لموسى ، انه أمر غيره فكلمه ، لم يكن هو المتكلم ، فيقال لهم : ان السلطان اذا أمر غيره أن ينادي أو يكلم غيره أو يخاطبه ، فان المنادي ينادي : معاشر الناس : أمر السلطان بكذا ، ولا يقول : اني أمرتكم بذلك ، ولو تكلم بذلك لأهانه الناس ، ولقالوا : من أنت حتى تأمرنا ؟ والمنادي كل ليلة يقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ ... الخ . كما في ندائه لموسى عليه السلام (انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري)[1] ومعلوم أن الله لو أمر ملكا أن ينادي كل ليلة ، أو ينادي موسى لم يقل الملك : " من يدعوني فأستجيب له ؟ .. الخ . ولا يقول لا يسأل عن عبادي غيري[2] وما احتج به المعترض بأن تأويل النزول : بنزول أمره ورحمته تعالى ، أو نزول ملك من الملائكة قد روى عن الامام احمد

---

(١) سورة طه آية ١٤ .

(٢) شرح حديث النزول ص ٦٦ — ٦٨ .

ابن حنبل (١) ، معتمدا في ذلك رواية لحنبل : ان الامام احمد لما احتج المعتزلة عليه في المحنة بحديث تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان وقالوا : لا يوصف بالمجيء والاتيان الآ مخلوق فعارضهم احمد بالنصوص التي فيها اثبات المجيء لله ، وأنه كما أن المراد في هذه النصوص أمره وبأسه ، فالمراد بمجيء البقرة وآل عمران مجيء ثوابهما . فيجاب عنه :

١ — ان الاكثرين من أصحاب احمد لم يثبتوا عنه نزاعا في التأويل لا في هذه الصفة ولا في غيرها .

٢ — ان هذه الرواية قد انفرد بها حنبل ، ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في المحنة كعبد الله بن احمد ، وصالح بن أحمد والمروزى وغيره ،ولذلك فقد اختلف موقف الحنابلة من هذه الرواية فمنهم من ردها ، وغلط حنبلا ، وقالوا : لم يقل أحمد هذا ، وقالوا : حنبل له غلطات معروفة وهذا منها .

ومنهم من قال : ان الامام احمد انما قال ذلك على سبيل الالزام للمعتزلة ، اذا كان قد أخبر عن نفسه بالمجيء والاتيان ، ولم يكن ذلك دليلا على أنه مخلوق ، بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره ، فكذلك قولوا : جاء ثواب القرآن ، لا أنه نفسه هو الجائي ، فان التأويل هنا ألزم ، فان المراد هنا الاخبار بثواب قارئ القرآن ، وثوابه عمل له لم يقصد به الاخبار عن نفس القرآن، فاذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه ، ثم تأولتم ذلك بأمره ، فاذا اخبر بمجيء قراءة القرآن ، فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى ، واذا

---

(١) ممن نسب التأويل لأحمد بن حنبل ابن الجوزى في تفسيره جـ ١ ص ٢٢٥ عن أبي يعلى ، وذكره الزمخشرى في تفسيره جـ ١ ص ٣٥٣ ، وابن حزم في الفصل في الملل والنحل جـ ٢ ص ١٧٣ ، وجعل بعض الحنابلة لأحمد في هذا الباب من حيث التأويل روايتين (اعني الصفات الخبرية) وجعلها ابن عقيل في هذه الصفة وغيرها . ذكر ذلك ابن تيمية في شرح حديث النزول ص ٥٥ .

قاله لهم على سبيل الالزام ، لم يلزم أن يكون موافقا لهم عليه ، وهولا يحتاج أن يلتزم هذا .

٣ — ان المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية ، ويبين أنه لا يقول : ان الرب يجيء ويأتي بمعنى ينزل أمره ، بل هو ينكر على من يقول ذلك [١] ، حتى ان حنبلا نفسه ممن نقل عنه ترك التأويل صريحا فانه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا نهاه عنه ، فهذه رواية اما شاذة ، أو انه رجع عنها كما هو صريح عنه في أكثر الروايات ، وأما انها الزام منه ، ومعارضة لا مذهب [٢] .

وكذلك فان ما حكاه ابو حامد الغزالي عن بعض الحنبلية : ان أحمد لم يتأول الآ ثلاثة أشياء " الحجر الأسود يمين الله في الأرض " ، " وقلوب العباد بين اصبعين من أصابع الرحمن " ، " واني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن " .

قد رد بأن هذه الحكاية كذب على أحمد ، لم ينقلها احد عنه باسناد ، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه ، وهذا الحنبلي الذى ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف ، لا علمه بما قال ، ولا صدقه فيما قال [٣] ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض ما حُكِي عنه من التأويل .

وكذلك نسب بعضهم التأويل للامام مالك بن أنس كما في شرح النووى على مسلم [٤] وكما ذكر ذلك عنه ابن فورك في مشكل الحديث ، حيث نقل بأنه قد روى عن مالك في خبر النزول بأن معناه ينزل أمره في كل شيء ، وأما هو جل ذكره فهو دائم لا يزول ... [٥] وقد رد هذا بأنه لا يصح عن الامام مالك

---

(١) شرح حديث النزول ص ٥٥ — ٥٧ .
(٢) المصدر نفسه ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٦١ .
(٣) شرح حديث النزول ص ٥٥ .
(٤) النووى على مسلم جـ ٦ ص ٣٧ .
(٥) مشكل الحديث لابن فورك ص ٢٢٠ .

بأنه قال ذلك ، فان هذه الرواية قد رويت من طريق كاتبه حبيب بن أبي حبيب قال ابن تيمية : وهو كذاب باتفاق أهل العلم والنقل ، لا يقبل أحد منه نقله عن مالك ، ورويت من طريق أخرى ذكرها ابن عبد البر وفي اسنادها من لا نعرفه ، وقال ابن القيم عن حبيب هذا : انه كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل ، ولم يعتمد احد من العلماء على نقله . وقال عن الرواية الأخرى ان في سندها مجهول لا يعرف حاله.(١)

مسألة : قلت : وربما ادعى المعارض للاثبات : انه لو نزل الى سماء الدنيا للزم الحركة والانتقال وهما من خصائص الأجسام ، أو قال : للزم أن يخلو منه العرش ، وذلك محال ، فإن للناس في هذا ثلاثة أقوال :

أحدها : قول من يقول : ينزل وليس بجسم .

الثاني : قول من يقول : ينزل وهو جسم .

الثالث : قول من لا ينفي الجسم ولا يثبته ، اما امساكا عنهما لكون ذلك بدعة وتلبيسا .

واما مع تفصيل المراد ، واقرار الحق وبطلان الباطل وبيان الصواب من المعاني العقلية التي اشتبهت في هذا ، مثل أن يقال : النزول والصعود والمجيء والاتيان ، ونحو ذلك مما هو أنواع جنس الحركة لا نسلم أنه مخصوص بالجسم الصناعي الذى يتكلم المتكلمون في اثباته ونفيه بل يوصف به ما هو أعم من ذلك . ثم هنا طريقان :

احدهما : ان هذه الأمور توصف بها الأجسام والأعراض فيقال جاء البرد وجاء الحر ، وجاءت الحمى ونحو ذلك من الأعراض واذا كانت الأعراض توصف بالمجيء والاتيان ، علم أن ذلك ليس من خصائص الأجسام ، فيجوز أن يوصف بهذه الأفعال حقيقة مع أنه ليس بجسم وهذه طريقة

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ٢ صـ٦١ ؟

الأشعري ومن تبعه من نظار أهل الحديث واتباع الأئمة الأربعة وغيرهم [1].

الطريق الثاني : أن يقال المجيء والاتيان والصعود والنزول ، توصف به روح الانسان التي تفارقه بالموت ، وتسمى النفس ، وتوصف به الملائكة ، وليس نزول الروح وصعودها من جنس نزول البدن وصعوده ، فان روح المؤمن تصعد الى فوق السموات ، ثم تهبط الى الأرض فيما بين قبضها ووضع الميت في قبره ، وهذا زمن يسير لا يصعد البدن الى ما فوق السماوات ثم ينزل الى الأرض في مثل هذا الزمان ، وكذلك صعودها ثم عودها الى البدن في النوم واليقظة ولهذا يشبه بعض الناس نزولها الى القبر بالشعاع ، لكن ليس هذا مثالا مطابقا ، فان نفس الشمس لا تنزل ، والشعاع الذى يظهر على الأرض هو عرض من الأعراض يحدث بسبب الشمس ليس هو الشمس ولا صفة قائمة بها ، والروح نفسها تصعد وتنزل ، كما جاءت بذلك الأحاديث عن رسول الله (صلعم) الدالة على أنها تصعد حين تقبض الى ربها ، ثم تعود الى البدن .

وأرواح المؤمنين في الجنّة ، وان كانت مع ذلك قد تعاد الى البدن كما أنها تكون في البدن ويعرج بها الى السماء كما في حال النوم ، اما كونها في الجنّة ففيه أحاديث عامة ، وقد نص على ذلك أحمد وغيره من العلماء ، واحتجوا بالأحاديث المأثورة العامة ، وأحاديث خاصة في النوم وغيره وتلك الأحاديث في صعود الروح الى السماء ، وعودها الى البدن فيها ، ما يبين أن صعودها نوع آخر ليس مثل صعود البدن ونزوله ، قال عكرمة ومجاهد : اذا نام الانسان فإن له سببا تجرى فيه الروح وأصله في الجسد ، فتبلغ حيث شاء الله ، فما دام ذاهبا فإن الانسان نائم ، فاذا رجع الى البدن انتبه الانسان فاذا كانت الروح تعرج الى السماء مع أنها في البدن علم أنه ليس عروجها من

---

(1) شرح حديث النزول ص ٨١ — ٨٢ .

جنس عروج البدن الذى يمتنع هذا فيه ، وعروج الملائكة من جنس عروج الروح ونزولها ، لا من جنس عروج البدن ونزوله . وصعود الرب عز وجل فوق هذا كله وأجل من هذا كله فانه تعالى أبعد عن مماثلة كل مخلوق ومن مماثلة مخلوق لمخلوق (١) .

لكن هذا الباب ونحوه مما اشتبه على المعطلة والنفاة ، لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ما توصف به أجسامهم ، فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين ، فان كونه فوق العرش ، مع نزوله يمتنع في مثل أجسامهم ، ولو تفكروا في أرواحهم وصفاتها وأفعالها ، فان ذلك مما يسهل عليهم معرفة امكان ذلك ، فان الروح قد تعرج من النائم الى السماء وهي لم تفارق البدن كما قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى) (٢) وكذلك قال النبي (صلعم) " أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد (٣) " . ولهذا يقول بعض السلف : القلوب جوالة . قلب يجول حول العرش ، وقلب يجول حول الحش (٤) . فاذا عرف أن ما وصف به الملائكة وأرواح الآدميين من جنس الحركة والصعود والنزول وغير ذلك لا يماثل حركة أجسام الآدميين وغيرها مما يشهده بالأبصار في الدنيا ، وانه يمكن فيهما ما لا يمكن في أجسام الآدميين ، كان ما يوصف به الرب من ذلك أولى بالامكان ، وأبعد عن مماثلة نزول الأجسام ، بل نزوله لا يماثل نزول الملائكة وأرواح بني آدم ... (٥)

ثم ان قيل : الصعود والنزول والمجيء والاتيان أنواع جنس الحركة ، قيل : والحركة أيضا أصناف مختلفة ، فليست حركة الروح كحركة البدن كما تقدم بيانه ، ولا حركة الملائكة كحركة البدن والحركة يراد بها : انتقال البدن والجسم من حيز ، ويراد بها أمور أخرى كما يقوله كثير من الطبائعية والفلاسفة . منها : الحركة في الكم كحركة النمو ، والحركة

---

(١) شرح حديث النزول ص ٨١ — ٩٨ .
(٢) سورة الزمر آية : ٤٢ .
(٣) صحيح مسلم جـ ٢ ص ٤٩ ، كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود ، ومسند احمد جـ ٢ ص ٤٢١ .
(٤) شرح حديث النزول ص ١٢٨ — ١٢٩ .
(٥) نفس المصدر ص ١٥١ .

في الكيف كحركة الانسان من جهل الى علم ،... والحركة في الاين كالحركة تكون بالأجسام النامية من النبات والحيوان في النمو والزيادة ، أو في الذبول والنقصان ، وليس هناك انتقال جسم من حيز الى حيز . وكذلك الأجسام تنتقل الوانها وطعومها وروائحها فيسْوَدّ الجسم بعد ابيضاضه ، والحلو بعد مرارته ، بعد أن لم يكن كذلك ، وهذه حركات واستحالات وانتقالات ، وان لم يكن في ذلك انتقال جسم من حيز الى حيز ، وكذلك الجسم الدائر في موضع واحد كالدولاب والفلك هو بجملته لا يخرج من حيزه ، وان لم يزل متحركا ، وهذه الحركات كلها في الأجسام ، وأما في الأرواح فالنفس تنتقل من بغض الى حب ، ومن سخط الى رضا ، ومن جهل الى علم ، ويجد الانسان من حركات نفسه وانتقالاتها وصعودها ونزولها ما يجده ، وذلك من جنس آخر غير جنس حركات بدنه ، واذا عرف هذا ، فان للملائكة من ذلك ما يليق بهم ، وان ما يوصف به الرب تبارك وتعالى هو أكمل وأعلى وأتم من هذا كله ، وحينئذ فاذا قال السلف والأئمة كحماد بن زيد واسحاق ابن راهويه وغيرهما من أئمة السنة : انه ينزل ولا يخلو منه العرش [١] ، لم يجز أن ذلك ممتنع ، بل اذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل من مخلوق آخر ، فالروح توصف من ذلك بما يستحيل اتصاف البدن به ، كان جواز ذلك في حق الرب تبارك وتعالى أولى من جوازه من المخلوق كأرواح الآدميين والملائكة ، ومن ظن أن ما يوصف به الرب عز وجل لا يكون الا مثل ما توصف به أبدان بني آدم ، فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف به الروح مثل ما توصف به الأبدان ، وأصل هذا أن قربه سبحانه من بعض مخلوقاته لا يستلزم أن تخلو ذاته من فوق العرش ، بل هو فوق العرش ويقرب من خلقه كيف يشاء كما قال ذلك من قاله من السلف [٢] وقصدي من توجيه الأدلة هنا بيان أن من المخلوقات ما تخالف في نزولها وصعودها المعهود من ذلك في الأجسام المعهودة ، بل ما قد تحار فيه العقول وتعيا بتصوره ، فاذا كان ذلك كذلك فكيف بالخالق العظيم ، الذي لا نعرف من كنه ذاته

---

(١) سنتكلم قريبا عن اقوال السلف هل يخلو منه العرش أم لا يخلو ، وهل النزول بحركة وانتقال ونبين وجه الصواب ان شاء الله . انظر ص٥٠١

(٢) شرح حديث النزول ص ٩٩.

وصفاته شيئا ، فهو القادر على أن يفعل ما يشاء ، لا يُسأل عمّا يفعل وهم يسألون . جل ربنا عن مشابهة شيء من مخلوقاته ذاتا وصفاتا وأفعالا .

مسألة :

ومن اختلاف روايات أحاديث النزول فبعضها يذكر أن النزول يكون اذا بقي ثلث الليل الآخر ، وبعضها يذكر أن النزول يكون اذا مضى ثلث الليل وبعضها يذكر أن النزول يكون اذا مضى شطر الليل . فاننا نلاحظ في هذه الروايات شيئين هما :

أولا : أنها قد اتفقت على دوام النزول الى طلوع الفجر .

ثانيا : واتفقت على حصوله في الثلث الأخير من الليل . واختلفت في أوله على ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه أول الثلث الثاني .

الثاني : أنه أول الشطر الثاني .

الثالث : أنه أول الثلث الأخير .

أقول : ان الذى اتفق عليه الشيخان البخارى ومسلم ، واتفق علماء الحديث على صحته هو : " اذا بقي ثلث الليل الآخر " وأما رواية النصف والثلثين فانفرد بها مسلم في بعض طرقه ، وقد قال الترمذى : ان أصح الروايات عن أبي هريرة " اذا بقي ثلث الليل الآخر " (١) .

وقال ابن حجر : ويقوى ذلك أن الروايات المخالفة أُختُلِفَ فيها على رواتها (٢) .

وقال ابن تيمية : والذى لا شك فيه اذا بقي ثلث الليل الآخر ، فاذا كان النبي (صلعم) قد ذكر النزول أيضا ، اذا مضى ثلث الليل الأول ، واذا انتصف الليل فقوله حق وهو الصادق المصدوق ويكون النزول أنواعا ثلاثة : الأول : اذا مضى ثلث الليل

---

(١) فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٣ ص ٣١ ، شرح حديث النزول ص ١٠٧ .
(٢) نفس المصدر جـ ٣ ص ٣١ .

الأول ، ثم اذا انتصف وهو أبلغ ثم اذا بقي ثلث الليل ، وهو أبلغ الأنواع الثلاثة .(١)

اما ابن القيم فقد قال : انه بتأمل روايتي : اذا بقي الثلث الآخر ، ورواية أول الشطر الثاني لا نجد بينهما تعارضا ، بقيت الرواية : اذا مضى ثلث الليل الأول وهي تحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها : أن لا تكون محفوظة وتكون من قبل حفظ الراوى ، فان أكثر الأحاديث على الثلث الأخير .

ثانيها : أن يكون ذكر الثلث الأول ، والشطر والثلث الأخير على حسب اختلاف بلاد الاسلام في ذلك ويكون النزول في وقت واحد وهو الثلث الأخير عند قوم ووسط عند آخرين ، وثلثه الأول عند غيرهم ، فيصح نسبته إلى الأوقات الثلاثة وحاصل في وقت واحد ، وعلى هذا فالشبهة التي عارض بها نفاة حديث النزول تكون هذه الألفاظ قد تضمنت الجواب عنها . فان هذا النزول لا ينافي كونه في الثلث الأخير ،كونه في الثلث الأول أو في الشطر الثاني بالنسبة الى المطالع ولما كانت رقعة الاسلام ما بين طرفي المشرق والمغرب ـ المعمور في الأرض ـ كان التفاوت قريبا من هذا القدر .

ثالثها : ان للنزول الالهي شأنا عظيما ليس شأنه كشأن غيره،فانه قدوم ملك السموات والأرض الى هذه السماء التي تلينا ، ولا ريب أن للسموات وأملاكها عند نزول الرب تعالى شأنا وحالا ، ففي بعض الآثار : أن السموات تأخذها رجفة ، ويسجد أهلها جميعا ،فعند أبو داود : عن عبيد بن السباق أنه بلغه أن رسول الله (صلعم) قال : " ينزل ربنا من آخر الليل فينادى مناد في السماء العليا ألا نزل الخالق العليم فيسجد أهل السماء ، وينادى فيهم مناد بذلك

---

(١) شرح حديث النزول ص ١٠٨ .

فلا يمر بأهل سماء الا وهم سجود " (١) .

ومن عوائد الملوك ولله المثل الأعلى : أنهم اذا أرادوا القدوم الى بلد أو مكان غير مكانهم المعروف بهم أن يقدموا بين يدى موافاتهم إليه ما ينبغي تقديمه ، وهذا من تمام مصالح ملكهم .

وهكذا شأن الرب تبارك وتعالى أن يقدم بين يدى ما يريد فعله من الأمور العظام كتابة ذلك ، أو إعلامه ملائكته به ، أو اعلام رسله ، كما قال تعالى (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة) (٢) وقوله لنوح (ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون) (٣) واذا كان الله تعالى يتقدم الى ملائكته ورسله باعلامهم بما يريد فعله من الأمور العظام فلا ينكر أن يتقدم الى أهل سموات بنزوله ، ويحدث للسموات وللملائكة من عظمة ذلك الأمر قبل وقوعه ما يناسب ذلك الأمر ، وهكذا يفعل سبحانه اذا جاء يوم القيامة فتتأثر السموات والملائكة قبل النزول ، فسمى ذلك نزولا لأنه من مقدماته ومتصلا به كما أطلق سبحانه على وقت الزلزلة والرجفة المتصلة بالساعة انها يوم القيامة والساعة وذلك موجود في القرآن ، فمقدمات الشيء ومباديه كثيرا ما تدخل في مسمى اسمه . قال ابن القيم : وهذا الوجه أقوى من الوجوه . أهـ (٤) ×

مسألة :

اختلاف السلف في نزوله هل يخلو منه العرش أم لا يخلو ، أم ان المطلوب اثبات النزول دون التعرض لما لم يرد في الحديث اثباته أو نفيه ، وبكل قول قال طائفة قال ابن تيمية : وأهل الحديث في هذا على ثلاثة . أقوال : منهم من ينكر أن يقال يخلو أو لا يخلو كما يقول ذلك الحافظ عبد الغني المقدسي وغيره لشكهم في ذلك ، وانهم لم يتبين لهم جواب أحد الأمرين ، وإمّا مع كون الواحد منهم قد ترجح عنده أحد الأمرين . لكن يمسك

---

(١) لم أجد هذا الأثر في سنن ابي داود .
(٢) سورة البقرة آية ٣٠ .
(٣) سورة هود آية ٣٧ .
(٤) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٣٢ — ٢٣٣

في ذلك لكونه ليس في الحديث ، ولِمَا يخاف من الانكار عليه ، وكثير من أهل الحديث على هذا القول، ومنهم من يقول بل يخلو منه العرش ، وقد صنف ابو القاسم عبد الرحمن بن ابي عبد الله بن محمد بن منده مصنفا في الانكار على من قال : لا يخلو منه العرش ، وسماه : الرد على من زعم أن الله في كل مكان ، وعلى من زعم أن الله ليس له مكان ، وعلى من تأول النزول على غير النزول . وادعى أن ما روى عن الامام احمد في رسالته الى مسدد من أن البارى عز وجل ينزل الى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش . وكذلك ما روى عن اسحاق بن راهويه في هذا المعنى : ادعى أن هذا اللفظ منكر في الحديث عنهما وعن غيرهما وحكمه عند أهل الأثر حكم حديث منكر ، قال : واحمد بن محمد البردعي مجهول ، لا يعرف في أصحاب أحمد من اسمه أحمد بن محمد .

وزعم أن قول من قال : ينزل ولا يخلو منه العرش ، موافق لرأى من زعم أنه لا يخلو منه مكان ، ورأى من زعم أنه ليس له مكان . قال : وتأويل من تأول النزول على غير النزول مخالف لقول من قال : ينزل ربنا الى السماء الدنيا كل ليلة ، وقوله : فلا يزال كذلك الى الفجر .(١)

وقد رد عليه : بأن القائلين بذلك لم يقولوا : ان هذا اللفظ في الحديث وليس في الحديث أيضا انه لا يخلو منه العرش ، أو يخلو منه كما يدعيه المدعون لذلك ، فليس فيه لا لفظ المثبتين لذلك ، ولا لفظ النفاة له ، وهؤلاء يقولون : انهم يتأولون النزول على غير النزول ، بل قد يكون منهم من ينفي نزولا يقوم به ، ويجعل النزول مخلوقا منفصلا عنه ، وعامة رد ابن منده المستقيم انما يتناول هؤلاء ، لكنه زاد زيادات نسب لأجلها الى البدعة . وكلامه من جنس كلام طائفة تظن أنه لا يمكن الا أحد القولين ، قول من يقول : انه ينزل ويخلو منه العرش ، وقول من يقول : ما ثم نزول أصلا ، كقول من يقول ليس له فعل يقوم بذاته باختياره ، فهاتان الطائفتان ليس عندهم نزول الا النزول الذى

---

(١) شرح حديث النزول ص ٤٣ — ٥٤ .

يوصف أجساد العباد ، الذى يقتضي تفريغ مكان وشغل آخر . ثم منهم من ينفي النزول عنه ينزهه عن مثل ذلك ، ومنهم من أثبت له نزولا من هذا الجنس فأولئك يقولون هذا باطل فتعين الأول ، كما يقول من يقابلهم : ذلك القول باطل . فتعين الثاني وهو يحمل كلام السلف " يفعل ما يشاء " على أنه نزول يخلو منه العرش ، ومن يقابله يحمله أن المراد مفعول منفصل عن الله . وبالجملة فالقائلون بأنه يخلو منه العرش طائفة قليلة من أهل الحديث (١).

والقول الثالث : وهو قول جمهور أهل الحديث والسنة على أنه لا يخلو منه العرش وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسنة ، ولم ينقل عن أحد منهم باسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه . قال ابن تيمية : وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش ، ولا يخلو العرش منه ، مع دنوه ونزوله الى السماء الدنيا ولا يكون العرش فوقه ، وكذلك يوم القيامة ، كما جاء به الكتاب والسنة ، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح الى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل الله منزه عن ذلك (٢).

ففي رسالة أحمد الى مسدد بن مسرهد : وينزل الله الى السماء الدنيا ، ولا يخلو منه العرش وهي رواية مشهورة عند أهل الحديث والسنة من أصحاب أحمد وغيرهم تلقوها بالقبول واعتمدها غير واحد منهم .

وروى عن اسحاق بن راهويه أنه أجاب الجهمية عندما وشوا به الى الأمير عبد الله ابن طاهر وطلب مناظرتهم فقال : يستطيع أن ينزل ولا يخلو منه العرش أم لا يستطيع ؟ قال فسكتوا واطرقوا رؤوسهم .. الى أن قال : ان زعموا أنه لا يستطيع أن ينزل الا أن يخلو منه العرش ، فقد زعموا أن الله عاجز مثلي ومثلهم ، وقد كفروا وان زعموا أنه يستطيع أن ينزل ولا يخلو منه العرش ، فهو ينزل الى السماء الدنيا كيف شاء ، ولا يخلو منه المكان (٣).

وعن سليمان بن حرب : عندما جاءه رجل كلامي من أصحاب الكلام فقال له :

---

(١) شرح حديث النزول ص ٤٥ ، ٥٤ .
(٢) شرح حديث النزول ص ٦٦ .
(٣) شرح حديث النزول ص ٤٩ .

تقولون ان الله على عرشه لا يزول ، ثم تروون أن الله ينزل الى السماء ؟ فقال : عن حماد ابن زيد : ان الله على عرشه ولكنه يقرب من خلقه كيف يشاء .(١) وكان بعض السلف يقول : اذا قال لك الجهمي أنا أكفر ، أولا أومن برب يزول عن مكانه . فقل له : أنا أومن برب يفعل ما يشاء(٢) . قلت : الذى يجب علينا هو أن نؤمن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله (صلعم) من النزول والمجيء والاتيان وغير ذلك من سائر الصفات ، وليس لنا أن نخوض في أمر الله تعالى كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين لقوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)(٣) وهذا هو ما كان عليه السلف بأن الله ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا كيف شاء وكما شاء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . وليس لأحد أن يتوهم على الخالق بصفاته وأفعاله توهم ما يجوز التفكر والنظر في أمر المخلوقين لأنه الخالق يصنع ما يشاء ويفعل ما يريد .

مسألة :

واختلف أهل السنة في نزول الرب تبارك وتعالى هل يقال ينزل بذاته أم يقال : لا ينزل بذاته ، أم يقال ينزل ويتوقف عن القول بأنه ينزل بذاته ، ولا بغير ذاته بل نطلق اللفظ كما أطلقه رسول الله (صلعم) ونسكت عما سكت عنه .

كذلك اختلفوا في النزول والمجيء والاتيان وغير ذلك هل يقال : انه بحركة وانتقال أم يقال بغير حركة وانتقال ، أم يمسك عن الاثبات والنفي على ثلاثة أقوال ذكرها أبو يعلى في كتاب : اختلاف الروايتين والوجهين . فالأول قول الامام ابي القاسم صاحب كتاب الحجة في بيان المحجة ، وكتاب الترغيب والترهيب وهو متفق على امامته . وهو ايضا قول أبي عبد الله بن حامد وعبد الرحمن بن منده وغيرهما .(٤) وقد روي في ذلك حديث مرفوع من طريق نعيم بن حماد لا يثبت رفعه وهو ان النبي (صلعم) قال : "اذا أراد الله

---

(١) شرح حديث النزول ص ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٧ ، عقيدة السلف للصابوني ص ٢١ ، ٢٣

(٣) سورة الأنبياء آية ٢٣ .

(٤) شرح حديث النزول ص ٥٣ ، ٥٨ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٥٣ .

أن ينزل نزل بذاته[١] وقد ضعف ابو قاسم اسماعيل التيمي وغيره من الحفاظ هذه اللفظ مرفوعا[٢] ، قال ابو موسى بن المديني اسناده مدخول ، وفيه مقال ، وعلى بعضهم مطعن لا تقوم بمثله الحجة ، ولا يجوز نسبة قوله الى رسول الله (صلعم)[٣] ورواه ابن الجوزى في الموضوعات[٤]. قال ابو القاسم التيمي : " ينزل " معناه أنا أقربه ، لكن لم يثبت مرفوعا الى النبي (صلعم) وقد يكون المعنى صحيحا ، وان كان اللفظ نفسه ليس بمأثور ، كما لو قيل : ان الله بنفسه وذاته خلق السموات والأرض وهو بنفسه وذاته كلم موسى ، وهو بنفسه وذاته استوى على العرش ، ونحو ذلك من أفعاله التي فعلها بنفسه وهو نفسه فعلها ، فالمعنى صحيح ، وليس كل ما بين به معنى القرآن والحديث من اللفظ يكون من القرآن مرفوعا[٥]. قال ابن حامد : ان هذا حقيقة النزول عند العرب ، قال ولأن أكثر ما في هذا أنه من صفات الحدث في حقنا وهذا لا يوجب كونه في حقه محدثا كالاستواء على العرش هو موصوف به مع اختلافنا في صفته ..[٦]

قلت : وقول ابن حامد وغيره ممن قال انه نزول حركة وانتقال ، موافق لقول من يقول : يخلو منه العرش ، والذى حمله على هذا اثبات النزول حقيقة ، وان حقيقته لا تثبت الا بالانتقال . قالوا وليس في القول بلازم النزول والمجيء والاتيان والاستواء .. محذور البتة ولا يستلزم ذلك نقصا ولا سلب كمال ، بل هو الكمال نفسه ، وهذه الأفعال كمال ومدح فهي حق دال عليه النقل ، ولازم الحق حق ، قالوا : وقولنا انه نزول انتقال لا محذور فيه فانه ليس كانتقال الاجسام من مكان الى مكان . بل هو على الكيفية التي لا يعلمها الا هو .[٧]

قال ابن تيمية والمقصود أن الناس متنازعون في جنس الحركة العامة التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية ، كالغضب والرضا ، وكالدنو والقرب والنزول

---

(١) شرح حديث النزول ص ٥٣ . (٢) نفس المصدر ص ٥٨ ومختصر الصواعق ج٢ ص٥[illegible]
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص٢٥٢ (٤) شرح حديث النزول ص ٥٣ .
(٥) شرح حديث النزول ص ٥٣ (٦) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥٣ .
(٧) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

والاستواء بل والأفعال المتعدية كالخلق والاحسان وغير ذلك على ثلاثة أقوال :

أحدها : من ينفي ذلك مطلقا وبكل اعتبار ، فلا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية وهذا القول أول من عرف به الجهمية والمعتزلة ، وانتقل عنهم الى الكلابية والأشعرية والسالمية و من وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة . قلت: فان نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا ولكن أخطأوا في ظنهم أن ذلك لازم ما أثبته لنفسه . .

والقول الثاني : اثبات ذلك : وهو قول الهشامية والكرامية ، وغيرهم من طوائف أهل الكلام الذين صرحوا بلفظ الحركة ، وأما الذين اثبتوها بالمعنى العام حتى يدخل في ذلك قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذاته ، فهذا قول طوائف غير هؤلاء كأبي الحسين البصرى وهو اختيار أبي عبد الله بن الخطيب الرازى وغيره من النظار ، وذكر طائفة أن هذا القول لازم لجميع الطوائف ، وذكر عثمان بن سعيد الدارمي اثبات لفظ الحركة في كتابه نقضه على بشر المريسي ، ونصره على أنه قول أهل السنة والحديث ، وذكره حرب بن اسماعيل الكرماني لمّا ذكر مذهب أهل السنة والأثر عن أهل السنة والحديث قاطبة ، وذكر ممن لقي منهم على ذلك أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدى ، وسعيد بن منصور .(١)

قلت ولكن هؤلاء السلف الذين قالوا بالحركة هم الذين قالوا : بأنه ينزل ولا يخلو منه العرش ، عكس عبد الرحمن بن منده ، وابن حامد ومن وافقهما فقد صرحوا بأن النزول : نزول حركة وانتقال ، وهذا يقتضي تفريغ مكان وشغل آخر وكان الأولى والأجدر بهم أن لا يتمادوا في الاثبات الى درجة تقرب من وصف نزول الأجسام من تفريغ مكان وشغل آخر ، وأن يبقوا في المسلك

---

(١) در، تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٧، ٨ ، شرح حديث النزول ص ١٨٧ - ١٨٨ قال عثمان بن سعيد الدارمي : ان الحركة من لوازم الحياة فكل حي متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة فجعل امارة ما بين الحي والميت التحرك . نقض الدارمي على المريسي ضمن مجموعة عقائد السلف د . علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي ص ٣٧٩ .

السليم الذى سلكه غيرهم، وهم كثير من أهل السنة والحديث فانهم قالوا : المعنى صحيح لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به ، كما ذكر ذلك ابن عبد البر وغيره في كلامهم على حديث النزول ، والقول المشهور عند أهل السنة والحديث هو الاقرار بما ورد به الكتاب والسنة من أنه يأتي وينزل وغير ذلك من الأفعال اللازمة كيف شاء وكما يشاء .

قال أبو عمر الطلمنكي : وأجمعوا - يعني أهل السنة والجماعة - على أن الله ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا على ما أتت به الآثار كيف شاء لا يحدون في ذلك شيئا ، ثم روى باسناده عن محمد بن وضاح قال : حدثنا زهير بن عبادة قال : كل من أدركت من المشايخ مالك بن أنس ، وعبد الله بن المبارك ووكيع بن الجراح ، يقولون : النزول حق . وكذلك يوسف بن علي ويحيى بن معين . قال نقر به ولا نحد فيه حدا .

والقول الثالث : الامساك عن النفي والاثبات ، وهو اختيار كثير من أهل الحديث والفقهاء والصوفية كابن بطة وغيره ، وهؤلاء فيهم من يعرض بقلبه عن تقدير أحد الأمرين ومنهم من يميل بقلبه الى أحدهما ، لكن لا يتكلم بنفي ولا باثبات.(1)

قلت : والذى يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطىء كمن قال : انه ينزل فيتحرك وينتقل كما ينزل الانسان من السطح الى أسفل الدار ، وكقول من يقول : انه يخلو منه العرش فيكون نزوله تفريغا لمكان وشغلا لآخر ، فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه ، وهذا هو الذى تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية ، فقد اخبر الله سبحانه بأنه الأعلى فقال (سبح اسم ربك الأعلى) فإن كان لفظ العلو لا يقتضي علو ذاته فوق العرش لم يلزم أن يكون على العرش ، وحينئذ فالنزول ونحوه يتأول قطعا اذ ليس هناك شيء

---

(1) شرح حديث النزول ص ١٨٨ ، مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٢٥٤ .

يتصور فيه النزول ، وان كان لفظ العلو يقتضي علو ذاته فوق العرش ، فهو سبحانه الأعلى من كل شيء كما أنه أكبر من كل شيء . فلو صار تحت شيء من العالم لكان بعض مخلوقاته أعلى منه ، ولم يكن هو الأعلى ، وهذا خلاف ما وصف به نفسه ، كما قد اخبر بأنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ، فان لم يكن استواؤه على العرش يتضمن أنه فوق العرش لم يكن الاستواء معلوما ، وجاز حينئذ أن لا يكون فوق العرش شيء فيلزم تأويل النزول وغيره ، وان كان يتضمن أنه فوق العرش ، فيلزم استواؤه على العرش ، وقد اخبر أنه استوى عليه لما خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأخبر بذلك عند انزال القرآن على محمد (صلعم) بعد ذلك بما لا يعلم مقداره الا هو سبحانه ، ودل كلامه على أنه عند نزول القرآن مستو على عرشه فانه قال : (هو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير)(١) . وفي حديث الأوعال : " والله فوق عرشه وهو يعلم ما أنتم عليه "(٢) . وهذا اخبار عن أنه فوق العرش في تلك الحال كما دل عليه القرآن ، كما أخبر أنه استوى على العرش ، وانه معنا اينما كنا ، وكونه معنا أمر خاص فكذلك كونه مستويا على العرش ، وكذلك سائر النصوص تبين وصفه بالعلو على عرشه ، فنعلم أن الرب سبحانه لم يزل عاليا على عرشه ، فلو كان في نصف الزمان أو كله تحت العرش ، أو تحت بعض المخلوقات لكان هذا مناقضا لذلك ، كيف لا وقد ثبت في الحديث الصحيح الذى رواه مسلم عن النبي (صلعم) انه كان يقول " اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء"(٣) فهذا نص في أن الله ليس فوقه شيء ، وكونه الظاهر صفة لازمة له مثل كونه الأول والآخر وكذلك الباطن ، فلا يزال ظاهرا ليس فوقه شيء . كذلك فقد بين تعالى عظمته في قوله

---

(١) سورة الحديد آية ٤ .
(٢) سنن ابي داود جـ ٤ ص ٢٢١ كتاب السنة باب الرد على الجهمية .
(٣) صحيح مسلم جـ ٨ ص ٧٨ — ٧٩ ، كتاب الذكر باب ما يقول عند النوم .

(وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون)[1] . فمن هذه عظمته يمتنع أن يحصره شيء من مخلوقاته وننتهي بهذا الى ثبوت علو الله فوق عرشه بائن من خلقه ، وانه ينزل كما شاء وكيف شاء سبحانه وتعالى لم تره العيون فتحده ، كيف هو ؟ ولكن رأته القلوب في حقائق الايمان . ولذلك فقد كان من قول أهل السنة أن الله ينزل الى السماء الدنيا ، ويؤمنون بذلك ، من غير أن يحدوا فيه حدا ، لأن ذلك لا مطمع لهم فيه ، وانما يؤمنون بصفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله الكريم (صلعم) .

قال الخطابي : في رسالته : " الغنية عن الكلام وأهله " فأما ما سألت عنه من الصفات ، وما جاء منها في الكتاب والسنة ، فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفي الكيفية والتشبيه عنها وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك الى ضرب من التشبيه والتكييف ، وانما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين ، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجافي المقصر عنه . والأصل في هذا : ان الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما أن اثبات البارى سبحانه ، انما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات صفاته ، انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف ...

ونقول : ان القول انما وجب باثبات الصفات ، لأن التوقيف ورد بها ، ووجب نفي التشبيه عنها ، لأن الله ليس كمثله شيء ، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات . أهـ .[2]

قال ابن تيمية : وهذا الكلام الذى ذكره الخطابي : قد نقل نحوا منه من العلماء من لا يحصى عددهم .[3]

---

(١) سورة العنكبوت آية ٦٨
(٢) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٨ - ٥٩ .
(٣) نفس المصدر جـ ٥ ص ٥٩ ، شرح حديث النزول ص ١٩٤ .

فالذى يجب علينا في هذا الزمان أن نكون متبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة فنؤمن بما جاء في الكتاب والسنة من صفات الله ونثبتها اثبات وجود ، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه ، ونؤمن بأن الله بائن من خلقه ، والخلق بائنون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ، وهو كما وصف نفسه مستو على عرشه في سمائه ، دون أرضه وخلقه ، وهذا ما أجمع عليه سلف الأمة الصالح ومن تبعهم ونهج نهجهم ، لكن ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو ؟

قال اسحاق بن ابراهيم الحنظلي : حين سئل عن كيفية النزول ؟ لا يقال لأمر الرب كيف ، انما ينزل بلا كيف.(١) وقال ابو بكر الاسماعيلي في رسالته الى أهل جيلان ان الله ينزل الى السماء الدنيا على ما صح به الخبر عن النبي (صلعم) وقد قال الله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)(٢) وقال أيضا (وجاء ربك والملك صفا صفا)(٣) نؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف ، فلو شاء الله سبحانه أن يبين كيف ذلك فعل ، فانتهينا الى ما أحكمه ، وكففنا عن الذى يتشابه.(٤)

فلا يجوز لأحد أن يتوهم على الخالق بصفاته وأفعاله توهم ما يجوز التفكر والنظر في أمر المخلوقين كما لا يجوز لأحد أن ينفي عن الله ما وصف به نفسه في كتابه ، ووصفه به رسوله (صلعم) فيما ثبت عنه وصح .

---

(١) شرح حديث النزول ص ٥١ .
(٢) سورة البقرة آية ٢١٠ .
(٣) سورة الفجر آية ٢٢ .
(٤) شرح حديث النزول ص ٥٢ .

الدليل السابع من الأدلة النقلية :

(التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنه عنده ، وأن بعضها أقرب اليه من بعض)

هذا الدليل يقوم على ما وردت به النصوص من الكتاب والسنة ، من اختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده سبحانه فمن الكتاب قوله تعالى (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه وله يسجدون)(١) وقوله أيضا : (وله من في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون)(٢) ، وقوله أيضا : (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون)(٣) .

ففي الآيات السابقة فَرَّقَ بين من له عموما ، وبين من عنده من ملائكته وعبيده خصوصا .(٤) وهذه الآيات وردت في شأن الملائكة ، يخاطب الله بها نبيه (صلعم) قائلا له : يا محمد ان استكبر هؤلاء الذين أنت بين أظهرهم من مشركي قريش ، وتعظموا عن أن يسجدوا لله الذي خلقهم ، وخلق كل مخلوق ، فان الملائكة الذين عند ربك لا يستكبرون عن ذلك ولا يتعظمون عنه ، بل يسبحون له ، ويصلون ليلا ونهارا ، وهم لا يسأمون أي لا يفترون ، ولا يملون الصلاة له .(٥)

فهذه الآيات دالة على علوه تعالى على خلقه وأن بعض مخلوقاته أقرب اليه من بعض ، اذ لو لم يكن كذلك ، لما كان هناك معنى لاختصاص بعضها بالقرب منه ، بل تكون جميعا عنده سواء ، لكن الجهمية نفوا علوه سبحانه وتعالى ، ومنعوا نسبة العباد اليه بالقرب والبعد ، وعلى هذا فيكون اقربها وهو جبريل عليه السلام بمنزلة أبعدها وهو ابليس في تلك العندية ، فهذا لازم قول الجهمية الذين جعلوا نسبة العباد في القرب منه نسبة واحدة ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

---

(١) سورة الأعراف آية ٢٠٦ .

(٢) سورة الأنبياء آية ١٩ .

(٣) سورة فصلت آية ٣٨ .

(٤) اعلام الموقعين لابن القيم ج٤ ص ٣٠٠ ، وشرح الطحاوية لابن ابي العز الحنفي ص ٣٢٠ .

(٥) تفسير الطبري ج ٩ ص ١٦٨ ، ج ١٧ ص ١١ ، ج ٢٤ ص ١٢١ .

واذ ثبت أن الله عال على عرشه بائن من خلقه ، وأن بعض المخلوقات أقرب اليه من بعض ، فان مما يزيد ذلك وضوحا قوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا)(١) ، وقوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم)(٢) . ففي هاتين الآيتين يخبر سبحانه عن الملائكة المقربين، من حملة العرش ، ومن حوله من الملائكة ويصفهم بأنهم محدقون من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ، ويمجدونه ويعظمونه ويقدسونه ، وينزهونه عن النقائص والجور واختلف أهل اللغة في وجه دخول (من) في قوله حافين من حول العرش ، والمعنى حافين حول العرش ، فقيل أن دخلت توكيدا كقولك : ما جاءني من أحد . قيل : قبل وحول وما أشبهها ظروف تدخل فيها (من) وتخرج نحو أتيتك قبل زيد ، ومن قبل زيد . وطفنا حوله ، ومن حولك ، وليس ذلك من نوع ما جاءني من أحد ، واختار الطبري أن (من) في هذه الأماكن وان دخلت على الظروف فانها بمعنى التوكيد . أ هـ .(١)

وهاتان الآيتان : وان لم يكن فيهما لفظ العندية ، لكنهما بعد ثبوت علو الله على عرشه وكون الملائكة تحمل العرش ، وتحف به ، فانها في القرب من الله أقرب من غيرها . وهذا يرد على الجهمية، يضاف الى ذلك قوله تعالى في وصف الشهداء (أحياء عند ربهم)(٢) . وقوله تعالى حكاية عن قول امرأة فرعون (رب ابن لي عندك بيتا في الجنة)(٣)

أما من السنة : فحديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلعم) " لما قضى الله الخلق كتب في كتابه على نفسه فهو موضوع عنده ، ان رحمتي سبقت غضبي " . وفي لفظ عن أبي هريرة : سمعت رسول الله (صلعم) يقول ان الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلق ان رحمتي سبقت غضبي ، فهو عنده فوق العرش " ولفظ حديث

---

(١) تفسير الطبرى جـ ٢٤ ص ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٤ ، تفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٧٤ ، ٧٧ .
(٢) سورة البقرة آية ١٥٤ .
(٣) سورة التحريم آية ١١ .

الثوري عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه : "لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش : ان رحمتي تغلب غضبي ، وفي حديث صفوان بن عيسى عن ابن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي (صلعم) قال : "لما خلق الله الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي" (١) .

وحديث الأعمش عن المسيب بن رافع عن تميم الطائي ، عن جابر بن سمرة قال : خرج الينا رسول الله (صلعم) فقال : (ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربهم ؟ قالوا : يا رسول الله كيف تصف الملائكة عند ربهم ؟ قال : "يتمون الصف الأول فالأول ويتراصون في الصف) (٢) .

وفي الصحيحين أن النبي (صلعم) دعا لقوم فقال : (أكل طعامكم الأبرار، وأفطر عندكم الصائمون ، وصلت عليكم الملائكة ، وذكركم الله فيمن عنده" (٣) .

وفيهما أيضا : عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما أنهما شهدا على النبي (صلعم) أنه قال : "لا يقعد قوم يذكرون الله عز وجل الا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ، ونزلت عليهم السكينة ، وذكرهم الله فيمن عنده" (٤) .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ، ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم السكينة

---

(١) متفق عليه ، أخرجه البخاري في كتاب التوحيد من صحيحه جـ ٨ ص ١٧١ ، ١٧٦ ومسلم في كتاب التوبة جـ ٨ ص ٩٥ ، وابن ماجه في سننه كتاب الزهد جـ ٢ ص ١٤٣٥ ، والعلو للذهبي ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة من صحيحه جـ ٢ ص ٢٩ ، وأبو داود جـ ١ ص ١٧٨ والنسائي جـ ١ ص ٩٢ ، العلو للذهبي ص ٧٦ ، ٨٤ .

(٣) اخرجه الذهبي في كتاب العلو ص ٨٤ وقال هو في الصحيحين واخرجه أبو داود في سننه كتاب الأطعمة جـ ٣ ص ٣٦٧ ، وابن ماجه في سننه كتاب الصيام جـ ٢ ص ٥٥٦ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء من صحيحه جـ ٨ ص ٧٢ ، والذهبي في كتاب العلو ص ٥٨ وقال هو في الصحيحين

وغشيتهم الرحمة ، وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ، ومن بطأ به عمله لم يسرع بــه حســـــــبه "(١)

وفي الصحيحين : احتج آدم وموسى عند ربهما"(٢) فلو كان موجب العندية معنى عاما كدخولهم تحت قدرته ومشيئته وأمثال ذلك لكان كل مخلوق عنده ، ولم يكن أحد مستكبرا عن عبادته بل مسبحا له ساجدا . وقد قال تعالى (ان الذين يستكبرون عـــن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين)(٣) . وهو سبحانه وصف الملائكة في الآيات والأحاديث بذلك ردا على الكفار المستكبرين عن عبادته .(٤)

وعن ابن عباس قال : حدثني رجال من أصحاب النبي (صلعم) انهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله (صلعم) اذ رمي بنجم فاستنار فقال : " ما كنتم تقولون اذا رمي بمثل هذا ؟ قالوا : كنا نقول : ولد الليلة عظيم ، أو مات عظيم ، فقال : (فانهـــا لا يُرمَى بها لموت أحد ولا لحياته ، ولكن ربنا عز وجل اذا قضى أمرا سبح حملة العرش حتى يسبح أهل السماء الذين يلونهم ، حتى يبلغ التسبيح أهل السماء الدنيا فيقول : الذين يلون حملة العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ماذا قال : فيستخبر أهل السموات بعضهم بعضا حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا ، فيخطف الجن السمع فيلقونه الى أوليائهم ، فما جاءوا به على وجهه فهو الحق ولكنهم يقرفون ويزيدون) .(٥)

وقال رسول الله (صلعم) "الرحم معلقة بالعرش" .(٦)

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر جـ ٨ ص ٧٠ .

(٢) صحيح البخارى كتاب التوحيد جـ ٨ ص ٢٠٣ ، وصحيح مسلم كتاب القدر جـ ٨ ص ٥٠ ، العلو الذهبي ص ٨٤ .

(٣) سورة غافر آية ٦٠ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٦٥ .

(٥) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ٣٧ .

(٦) صحيح مسلم كتاب البر باب صلة الرحم جـ ٨ ص ٧ ، مسند احمد جـ ٢ ص ١٦٣ .

ومما يستأنس به في هذا المقام ، حديث أبي هريرة عن النبي (صلعم) قال : " اذا أحب الله عبدا نادى جبريل ان الله يحب فلانا فأحببه فيحبه جبريل ، فينادى جبريل في أهل السماء ان الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول في الأرض ، وذكر في البغض مثل ذلك " (١) .

وحديث أنس قال : أصابنا ونحن مع رسول الله (صلعم) مطر فحسر رسول الله (صلعم) ثوبه حتى أصابه المطر ، فقلنا يا رسول الله لم صنعت هذا ؟ قال : لأنه حديث عهد بربه " (٢) .

فهذه النصوص في جملتها واضحة الدلالة على ما ذكرناه من علو الله على عرشه من غير حاجة للعرش ، ولكن لحكمة نجهلها ، وأن بعض المخلوقات أقرب اليه من بعض ، فلا يُنظر بعد هذه النصوص الى قول معطل أو ناف ، اذ لا حجة له فيما يجحد ، . ولا دليل عنده على النفي سوى الوهم والخيال ، والتصور الفاسد . وعندما نثبت ما وردت به النصوص ، فانا لا نبين الكيفية ، ولكن نبين معاني النصوص الظاهرة منها ، مع التنزيه اللائق بجلال الله وعظمته ، أى أنا لا نكيف ولا نمثل ولا نشبه ، وفي نفس الوقت لا نعطل النصوص عما دلت عليه ، واثباتنا لمعانيها اللائقة بجلال الله لا يترتب عليه أنا نفهم منها المعاني اللائقة بالمخلوق ، ونصف الله بمثل ذلك معاذ الله أن نكون كذلك .

---

(١) صحيح البخارى كتاب الأدب ج ٧ ص ٨٣ ، كتاب التوحيد ج ٨ ص ١٩٥ ، كتاب بدء الخلق ج ٤ ص ٧٩ ، وصحيح مسلم كتاب البر والصلة ج ٨ ص ٤٠ — ٤١ ، مسند أحمد ج ٢ ص ٢٦٧ ، ٣٤١ ، ٤١٣ .

(٢) صحيح مسلم كتاب الاستسقاء ج ٣ ص ٢٦ .

الدليل الثامن من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

(تصريحه تعالى بأنه في السماء)

قبل الخوض فيما صرحت به النصوص التي لا تحصى كثرة من الكتاب والسنة بأن الله في السماء أرى أن أتكلم عن المعنى اللغوى لكلمة (السماء) وما يراد بها حتى اذا أوردت النصوص كان المعنى بينا واضحا . فأقول : قال علماء اللغة : السمو: الارتفاع والعلو تقول منه سَمَوْت وسَمَيْتُ مثل : علوت وعليت ، وسما الشيء يسمو سموًّا فهو سام ارتفع ، وسماء كل شيء أعلاه ، والسماء سقف كل شيء . وقال الزجاج : السماء في اللغة يقال لكل ما ارتفع وعلا قد سما يسمو ، وكل سقف فهو سماء ، ومن هذا قيل للسحاب السماء لأنها عالية والسماء كل ما علاك فأظلك . ومنه قيل لسقف البيت سماء وسمي المطر سماء لأنه ينزل من السماء ، والسماء ظهر الفرس لعلوه ، فالمراد بالسماء هنا العلو ، وجمع السماء : سموات وأسمية ، وسُمِيّ، وسماء أيضا كأن الواحد سماءة ، وسماوة قاله أبو اسحاق.[(١)] وقيل : السموات ليس جمع سماء ، وانما هي جمع سماوة ، وسماوة كل شيء أعلاه . وأما جمع سماء . فقياسه : أسمية كأكسية .

قال ابن القيم : وليس هذا بشيء ، فان السماوة هي أعلى الشيء خاصة ليست باسم لشيء عال ، وانما هي اسم لجزئه العالي ، وأما السماء فاسم لهذا السقف الرفيع بجملته ، فالسموات جمعه ،لا جمع أجزاء عالية منه على أنه كل عال .

وقال أيضا : ان الكلام متى اعتمد به على السماء المحسوسة التي هي السقف ، وقصد به الى ذاتها دون معنى الوصف . صح جمعها جمع السلامة ، لأن العدد قليل وجمع السلامة بالقليل أولى ... ومتى اعتمد الكلام على الوصف ومعنى العلي والرفعة جرى مجرى المصدر الموصوف به في قولك : قوم عدل .. أى أنه اذا ما أريد ذوات السموات

---

(١) لسان العرب لابن منظور جـ ١٩ مادة (سما) ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .

عبر عنها بالجمع ، وأما اذا أريد الوصف الشامل للسموات وهو معنى العلو والفوق أفرد ذلك بحسب ما يتصل به من الكلام والسياق [١] . ولذلك فان الله لما وصف نفسه بأنه في السماء انما اراد سبحانه الوصف الشامل والفوق المطلق ، لا أنه في السموات تحيط به وتحويه فسبحانه من اله حكيم له الأسماء الحسنى والصفات العلا .

واذ قد عرفنا المعنى اللغوى المراد من السماء عند الاطلاق آن لي أن أسوق بعض النصوص من الكتاب والسنة ، الناطقة بأن الله في السماء فمن الكتاب قوله تعالى (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير) [٢] . فقوله : (أأمنتم من في السماء) أى : من فوق السماء وهو الله سبحانه وتعالى . يعني أنه فوق العرش والعرش على السماء ، لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء في السماء . (أى في العلو) تعالى وتقدس أن يكون في الأرض كما هو في السماء جل عن ذلك علوا كبيرا . قال أبو عبد الله الحارث بن اسماعيل بن أسد المحاسبي في كتابه المسمى (فهم القرآن) عند كلامه على قوله تعالى (على العرش استوى) وقوله : (وهو القاهر فوق عباده) وقوله (أمنتم من في السماء) فهذا وغيره مثل قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) واليه يصعد الكلم الطيب) هذا منقطع يوجب أنه فوق العرش ، فوق الأشياء كلها ، منزه عن الدخول في خلقه ، كما لا يخفى عليه منهم خافية لأنه أبان في هذه الآيات أنه أراد أنه بنفسه فوق عباده ، لأنه قال ، أأمنتم من في السماء ويعني فوق العرش والعرش على السماء . وقد قال مثل ذلك في قوله (فسيحوا في الأرض) يعني : على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله يتيهون في الأرض لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (لأصلبنكم في جذوع النخل) يعني فوقها عليها . وقال : (أأمنتم من في السماء) ثم فصل فقال : (أن يخسف بكم الأرض) ولم

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم جـ ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(٢) سورة الملك الآيتان ١٦ ، ١٧ .

يصل فلم يكن لذلك معنى اذا فصل قوله : (من في السماء) ثم استأنف التخويف بالخسف الا أنه على عرشه فوق السماء.[1]

فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال (أأمنتم من في السماء) لأنه مستو على العرش الذى هو فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات وليس اذا قال : (أأمنتم من في السماء) يعني جميع السموات وانما أراد العرش الذى هو أعلى السموات.[2]

قال ابن تيمية : ومن توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره ، وضال ان اعتقده في ربه ، وما سمعنا أحدا يفهم هذا من اللفظ ولا رأينا أحدا نقله عن واحد ، ولو سئل سائر المسلمين هل تفهمون من قول الله ورسوله ان الله في السماء . ان السماء تحويه ، لبادر كل واحد منهم الى أن يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالي . واذا كان الأمر كذلك فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا لا يفهمه الناس منه ثم يريد أن يتأوله ، بل عند الناس ان الله في السماء وهو على العرش اذ السماء انما يراد به العلو ، فالمعنى ان الله في العلو لا في السفل ، وقد علم المسلمون أن كرسيه سبحانه وتعالى وسع السموات والأرض ، وان الكرسي في العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاه ، وان العرش خلق من مخلوقات الله لا نسبة له الى قدرة الله وعظمته ، فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقا يحصره ويحويه . وقد قال سبحانه (ولأصلبنكم في جذوع النخل) بمعنى (على) ونحو ذلك ، وهو كلام عربي حقيقة لا مجازا وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف وانها متواطئة في الغالب لا مشتركة.[3] فمن اعتقد أن الله

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٨ — ٦٩ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢١

(٢) الابانة عن أصول الديانة للأشعرى ص ٨٥ — ٨٦ بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٠٦ .

في جوف السماء محصور محاط به وأنه مفتقر الى العرش ، أو غيره من المخلوقات فهو ضال مبتدع . ولذلك فقد انعقد اجماع سلف الأمة على أن الله فوق عرشه بائن من خلقه . كما نقل ذلك البيهقي عن الأوزاعي (١) . وقال أبو حنيفة فيمن قال : لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات قيل له : فان قال : انه على العرش استوى ، ولكنه يقول : لا أدرى العرش في السماء أم في الأرض ؟ قال هو كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء ، لأنه تعالى في أعلى عليين ، وانه يدعي من أعلى لا من أسفل . وفي رواية عنه : فيمن قال : لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض ، قال قد كفر لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات ، قيل : فانه يقول : على العرش استوى، ولكنه لا يدرى العرش في الأرض أم في السماء . قال : اذا أنكر أنه في السماء فقد كفر (٢) .

ففي هذا الكلام عن أبي حنيفة أنه كفر الواقف الذى يقول : لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض ، فكيف يكون الجاحد النافي الذى يقول : ليس في السماء ، أو ليس في السماء ولا في الأرض ، واحتج على كفره بقوله (الرحمن على العرش استوى) وبين أن قوله (الرحمن على العرش استوى) يبين أن الله فوق السموات فوق العرش ، وان الاستواء على العرش دل على أن الله بنفسه فوق العرش ، واحتج على ذلك بأن الله في أعلى عليين وأنه يُدْعىٰ من أعلى لا من أسفل ، وكل من هاتين الحجتين فطرية عقلية ، فان القلوب مفطورة على الاقرار بأن الله في العلو ، وعلى أنه يُدعىٰ من أعلى لا من أسفل . لكن النفاة

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٧ وعزاه الى كتاب الفقه الأكبر المشهور عند اصحاب أبي حنيفة الذى رووه عنه بالاسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ، قال وروى هذا باسناد عنه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الأنصارى الهروي، في كتاب الفاروق .
وانظر كتاب العلو للذهبي ص ١٠١ .

والمعطلة لما لم يفهموا هذه المعاني الدقيقة من كونه في السماء أي فوق العرش فوق السماء بائن عن خلقه وظنت أنه يلزم من كونه في السماء أي في جهة العلو المطلق ، أن تحصره السموات وتحوزه ، أخذوا في تحريف النصوص عن مواضعها ، وتأولها على غير ما تدل عليه وإذ قد استوفينا الكلام عن المراد بقوله (من في السماء) في الآيتين .

نورد ما يتيسر لنا من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو ، والدالة على أن الله عال على خلقه بائن منهم فمن ذلك قوله (صلعم) " ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحا ومساء " (١) ومنها : حديث معاوية بن الحكم السلمي قال : كانت لي غنم بين أحد والجوانية ، فيها جارية لي فاطلعتها ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب منها بشاة ، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون فصككتها فأتيت النبي (صلعم) فأخبرته فعظم ذلك عليّ ، فقلت : يارسول الله أفلا أعتقها ؟ قال بلى ايتني بها ، قال فجئت بها رسول الله (صلعم) فقال لها : (أين الله ؟) قالت في السماء ، قال : " من أنا ؟" فقالت أنت رسول الله ، قال : " اعتقها فانها مؤمنة " (٢) . وعن عطاء بن يسار قال حدثني صاحب الجارية نفسه قال كانت لي جارية ترعى .. الحديث وفيه : فمد النبي (صلعم) يده اليها واشار اليها مستفهما (من في السماء) قالت : الله ، قال : " فمن أنا ؟ " قالت أنت رسول الله قال : اعتقها فانها مسلمة . (٣) وقد استوفي كل روايات الحديث

---

(١) صحيح البخاري كتاب المغازي ، باب : بعث علي بن ابي طالب ، وخالد بن الوليد الى اليمن قبل حجة الوداع جـ ٥ ص ١١٠ ، وصحيح مسلم كتاب الزكاة باب ذكر الخوارج وصفاتهم جـ ٣ ص ١١٠ — ١١١ . مسند الامام احمد جـ٣ ص ٤ ، العلو للذهبي ص ٢٠ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢١ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٢ قال وهذا صحيح قد اخرجه مسلم مقطعا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية ، والعلو للذهبي ص ١٦ وقال هذا حديث صحيح رواه جماعة من الثقات عن يحيى بن ابي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية السلمي قال واخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وغير واحد من الأئمة في تصانيفهم .

(٣) العلو للذهبي ص ١٧ .

الحافظ الذهبي في كتابه العلو ، وفي بعض تلك الروايات أن بعضهم قال عليّ عتق رقبة وبعضهم قال : انه مُوصى بذلك . فهل تجزئ تلك الجارية الأعجمية عنه . فكان الرسول (صلعم) يقول لكل سائل : إيتني بها ثم يسألها الرسول (صلعم) اين الله فتقول في السماء ، فيسألها من أنا ؟ فتقول : أنت رسول الله ، فيقول : اعتقها فانها مؤمنة .[1]

وفي نقدى أن هذه حوادث متكررة حصلت في عهد رسول الله (صلعم) وكان كل فرد ممن وردت أسماؤهم في الروايات ، يريد أن يتأكد من اجزاء جاريته في عتق رقبة مؤمنة ، وفي كل هذه الأحاديث لا يجد الرسول (صلعم) ما يمتحن به ايمان هؤلاء الجوارى الا أن يسألهن (أين الله ؟) فإن أقرت بأنه في السماء كانت مؤمنة ، وأجزأت في عتق رقبة مؤمنة .

وقد جاء في بعض الروايات أنها جارية سوداء لا تفصح وأنها كانت حين يسألها الرسول (صلعم) أين الله ؟ تشير بيدها الى السماء . فانه على فرض صحة هذه الرواية وأن الجارية كانت خرساء فان اشارتها الى السماء كافية ، وهي مثل العبارة ممن يقدر على النطق بل لعلها أبلغ كما قيل رب اشارة أبلغ من عبارة .

وحديث عمرو بن دينار عن أبي قابوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله (صلعم) قال : " الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء ".[2]

---

(١) العلو للذهبي ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٢١ — ١٢٤ قلت وقد اشار البيهقي انه قد ذكر في كتاب الظهار من السنن من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث ، السنن جـ ٧ ص ٣٨٧ وما بعدها وذكر ابن خزيمة انه قد املى تمام هذا الباب في كتاب الظهار في ذكر عتق الرقبة الظهار لكني لم اجد باب الظهار في صحيح ابن خزيمة ولعله في المفقود من النسخة الخطية التي حققها المحقق فقد اشار الى أن النسخة التي حققها ناقصة .

(٢) العلو للذهبي ص ١٩ — ٢٠ ، وقال اخرجه ابو داود والترمذى وصححه وتفرد به سفيان انظر سنن ابي داود كتاب الأدب باب الرحمة جـ ٤ ص ٢٨٥ والاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٣ .

وحديث أبي الأحوص وطائفة عن اسحاق عن جرير سمع النبي (صلعم) يقول (من لم يرحم من في الأرض لم يرحمه من في السماء) .(١)

ومن حديث أنس بن مالك أن زينب بنت جحش كانت تفخر على أزواج النبي (صلعم) تقول : زوجكن أهاليكن ، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات ، وفي رواية : وكانت تفخر على أزواج النبي (صلعم) وكانت تقول : (ان الله انكحني في السماء) وفي لفظ : زوجنيك الرحمن من فوق عرشه .(٢)

وحديث أبي هريرة أن رسول الله (صلعم) قال : " والذى نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته الى فراشه فتأبى عليه الآ كان الذى في السماء ساخطا عليها حتى يرضى عنها زوجها .(٣)

وحديث عمران بن حصين قال : قال رسول الله (صلعم) لأبي حصين : " كم تعبد اليوم من اله ؟ قال : سبعة ستة في الأرض وواحدا في السماء . قال : فأيهم تعده لرغبتك ورهبتك ؟ قال الذى في السماء . قال يا حصين أما انك لو اسلمت علمتك كلمتين ينفعانك " فلمّا أُسلم حصين قال : يا رسول الله علمني الكلمتين اللتين وعدتنيهما . قال (صلعم) : (قل اللهم الهمني رشدى ، وأعذني من شر نفسي) .(٤)

وحديث أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلعم) : " لما ألقى ابراهيم

---

(١) العلو للذهبي ص ٢٠ وقال رواة ثقاة .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٦ ، والعلو للذهبي ص ٢٠ وأخرجه البخارى في صحيحه جـ ٨ ص ١٧٥ — ١٧٦ كتاب التوحيد باب : وكان عرشه على الماء .

(٣) العلو للذهبي ص ٢٠ ، وقال اخرجه مسلم من طريق يزيد بن كيسان عن أبي حازم الاشجعي عن أبي هريرة . انظر صحيح مسلم كتاب : كتاب النكاح ، باب تحريم امتناع المرأة من فراش زوجها جـ ٤ ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٤) العلو للذهبي ص ٢٤ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٤ ، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٢١ غير أن عنده قال : سبعة في الأرض واله في السماء ، وقال الذهبي في العلو ص ٢٤ عمران ضعيف .

عليه السلام في النار قال :(اللهم انك واحد في السماء ، وأنا في الأرض واحداً عبدك) [١] .

وعن ابن عباس أن رسول الله (صلعم) قال : (مررت ليلة أسرى بي برائحة طيبة فقلت ما هذه الرائحة يا جبريل . قال هذه ماشطة بنت فرعون كانت تمشطها فوقع المشط من يدها ، فقالت باسم الله . قالت ابنة فرعون أبي ؟ قالت : ربي ورب أبيك قالت : أقول له إذاً ، قالت قولي له ، قال لها أولك رب غيري ؟ قالت : ربي وربك الذى في السماء ... [٢] الحديث .

وحديث الرقية : ربنا الله الذى في السماء تقدس اسمك ، أمرك في السماء والأرض كما رحمتك في السماء ، اجعل رحمتك في الأرض ، واغفر لنا حوبنا وخطايانا أنت رب الطيبين ، وأنزل رحمة من رحمتك ، وشفاء من شفائك على هذا الوجع فيبرأ ان شاء الله تعالى) [٣] .

وعلى الاقرار والاثبات أئمة السلف كمالك حيث يقول : الله في السماء وعلمه في كل مكان ، لا يخلو من علمه مكان ، وقال الشافعي : خلافة أبي بكر الصديق حق قضاه الله في السماء ، وجمع عليه قلوب عباده ، وتقدم النقل عن أبي حنيفة ، واحتج الشافعي في كتابه المبسوط في مسألة اعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة وأن الرقبة الكافرة لا يصح التكفير بها بخبر معاوية بن الحكم السلمي .. [٤]

فهذه النصوص المتواترة ينبغي لرجل السنة أن لا يتهيب الاستدلال بها على علو الله على خلقه لما يتوهمه المعطلة فيها من ايهام انحصاره تعالى في بعض مخلوقاته على ما تقتضيه (في) من معنى الظرف ،لأنا نقول انها لا تدل على الانحصار لا عقلا ولا

---

(١) العلو للذهبي ص ٢١ ، وقال هذا حديث حسن الاسناد ، ورواه جماعة عن اسحاق .

(٢) العلو للذهبي ص ٤٥ وقال الذهبي هذا حديث حسن الاسناد .

(٣) العلو للذهبي ص ٨٩ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٣ ، وأخرجه أبو داود في السنن كتاب الطب ، باب : كيف الرقى جـ ٤ ص ١١ ، ١٢ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٣ ، ١٩٢ .

عرفا فقد اجمع السلف على أن (في) هنا ليست على معناها من الظرفية ، وانما هي بمعنى على كما في قوله (لأصلبنكم في جذوع النخل) فهي هنا بمعنى الفوق ، للاتفاق على أن الله لا يحصره ولا يحيط به شيء من خلقه ، أو يراد من قوله (من في السماء) في الآيات والأحاديث ما فوق العرش لأن ما علا يقال له سماء ولا شك أن الله عال فوق خلقه بائن منهم ، فله العلو المطلق ، على سائر خلقه بحيث لا يكون شيء منها حاصرا له ، ولا محيطا به ، فهو سبحانه ليس في جهة وجودية من هذه الجهات الواقعة في داخل هذا العالم ، ولكن الجهات كلها بالنسبة اليه عدمية ، فانه فوق عرشه ، والعرش هو الجسم الذى تنتهي به كرة العالم ، فالله عز شأنه هناك فوق عرشه حيث انتهت جميع المخلوقات ، فهو فوقها مباين لها محيط بها ، ولا يحيط به شيء منها . فاذا فُهِمَ علوه سبحانه بهذا المعنى ، فما الذى ينكره المعطل على من أثبت العلو وصفا لله عز وجل ما دام هذا العلو لم يقتض حلولا ولا انحصارا ولا اتصال بالمخلوق . وصلى الله على محمد .

* الدليل التاسع من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

وفيه مطالب :

الأول : انه سأل (صلعم) وسئل بلفظ الأين (أين الله)

الثاني : شهادته (صلعم) لمن قال ان ربه في السماء بالايمان .

الثالث : رفع الأيدى والرؤوس اليه سبحانه والاشارة اليه حسا إلى العلو .

المطلب الأول :

رأينا في الدليل الثامن : أن من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو حديث معاوية بن الحكم السلمي ، وأن رسول الله (صلعم) قال لتلك الجارية عند ما أراد (صلعم) أن يختبر ايمانها ، (أين الله ؟) قالت في السماء ، قال : " من أنا " قالت : رسول الله (صلعم) فقال الرسول (صلعم) لمعاوية : " اعتقها فانها مؤمنة " وقد بينت فيما تقدم أن هذه الحوادث قد تكررت ، وأن الرسول (صلعم) كان يختبر ايمان أولئك الجوارى ليرى ان كن مؤمنات يجزئ اعتاقهن في عتق رقبة مؤمنة ،بسؤالهن أين الله ؟ فيقلن أو يشرن بأيديهن بأن الله في السماء فهذا رسول الله (صلعم) كان يسأل من يريد أن يختبر ايمانه وهل يجزئ في اعتاق رقبة مؤمنة بسؤاله بلفظ الأين (أين الله ؟) فاذا نطق المسئول ، أو أشار الى أن الله في السماء . أقره ، وشهد له بالايمان وكأني برسول الله (صلعم) بما كشف الله له من علم الغيب يشير الى ما سيحدث بعده من انكار للسؤال عن الله تبارك وتعالى بهذا اللفظ وجحود أن يكون الله عال على خلقه فوق عرشه بائن من مخلوقاته .(1)

---

(1) انظر حديث الجارية في كتاب العلو للذهبي ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ ، وصحيح مسلم كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة جـ ٢ ص ٧١ وموطأ مالك كتاب العتق تحت عنوان : ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة جـ ٢ ص ١٤٠ . سنن النسائي وكتاب السهو باب الكلام في الصلاة جـ ٣ ص ١٧ ، ١٨ والعلو للذهبي ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ وقال الذهبي اخرجه مسلم وابو داود والنسائي وغير واحد من الائمة في تصانيفهم كالامام احمد في المسند جـ ٢ ص ٢٩١ ، ٣/٤٥٢ ، ٤/٢٢٢ ، ٣٨٨ والبيهقي في السنن الكبرى جـ ٧ ص ٣٨٧ [illegible] اهـ .

ولقد سئل رسول الله (صلعم) عن الله بهذا اللفظ (أين الله ؟) كما في حديث أبي رزين العقيلي ، قال : قلت يا رسول الله (أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض . قال : " كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحت هواء ثم خلق العرش ثم استوى عليه " (١) . وفي رواية : ثم كان العرش فارتفع عليه (٢) .

وقد قيل : ان الرسول (صلعم) كان يكره أن يسأل ، فاذا سأله أبو رزين أعجبه (٣) .

وقيل معنى (في عماء) أي ليس معه شيء (٤) كأنه يشير الى حديث عمران بن حصين عند البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره ، وفي رواية كان الله قبل كل شيء (٥) . قال ابن حجر : وهذه بمعنى كان الله ولا شيء معه . (٦) وقيل ان قوله (في عماء) بالمد معناه سحاب رقيق ، قال أبو عبيدة الهواء الغمام (٧) ، قال البيهقي ويريد بقوله (في عماء) أي فوق سحاب مدبرا له وعاليا عليه كما قال تعالى (أأمنتم من في السماء) يعني من فوق السماء (٨) ، فجعل (في) بمعنى على . وقال الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي ، كان في عماء . وهو سبحانه منزه عن الظرفية ، ولم أر من كشف عن حقيقته بما يرفع اشكاله ، الا أن يقال : ان (في) بمعنى (على) (٩) ، كما قالوا في قوله

---

(١) سنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية جـ ١ ص ٦٤ ، ٦٥ ، ومسند الامام احمد جـ ٤ ص ١١ ، ١٢ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ ، ٤٠٧ ، العلو للذهبي ص ١٩ ، وقال : اسناده حسن .

(٢) العلو للذهبي ص ١٩ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ .

(٤) نقله الكوثري في تعليقاته على الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ وقال : قال الترمذي قال احمد بن منيع ، قال : يزيد بن هارون (وهو راوي الحديث) وساق ما تقدمناه .

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر كتاب بدء الخلق جـ ٦ ص ٢٨٦ ، وكتاب التوحيد جـ ١٣ ص ٤٠٣ ، ٤١٠ .

(٦) نفس المصدر جـ ١٣ ص ٤١٠ .

(٧) العلو للذهبي ص ١٩ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٧ .

(٨) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٧ .

٩- لعله لم يطلع على ما تقدم من كلام البيهقي ، ~~[illegible]~~ الذي هو في معنى كلام الكرمي

(أأمنتم من في السماء)[١] وقوله (ما فوقه هواء) أى ما فوق السحاب هواء ، وكذلك قوله (وما تحته) أى، ما تحت السحاب هواء وقيل : أخطأ من قال : ان العماء بالمد ، انما العمى مقصور ، ومعناه لا شيء ثابت لأنه مما يعمى على الخلق لكونه غير شيء ، وكأنه قال : في جوابه . كان قبل أن يخلق خلقه ولم يكن شيء غيره . كما قال في حديث عمران ابن حصين ، ثم قال فما فوقه ولا تحته هواء ، أى ليس فوق العمى الذى لا شيء موجود هواء ولا تحت هواء ، لأن ذلك اذا كان غير شيء فليس يثبت له هواء بوجه . ومعنى هذا أنه لا يُدْرَى أين كان الرب ، قبل خلق العرش .[٢]

وأقول العلو ثابت عقلا وشرعا ، كما أن الاستواء ثابت بالسمع ، واذا كان الله قبل أن يخلق الخلق لا شيء معه موجود ، ثم لما خلق الخلق ، ومن لوازم ذاته العلو ، فقد علا على مخلوقاته بمعنى ارتفع عليها فوق عرشه الذى هو نهاية مخلوقاته ، يدبر شئون ملكه ويصرف أمره في خلقه في علياه سبحانه .

ومما تقدم نرى أن كل من سلمت فطرته عن اللوث ، عندما يسأل : أين الله ؟ يبادر بفطرته ، ويقول في السماء ، ففي الخبر مسألتان :

إحداهما : قول المسلم (أين الله ؟) .

وثانيهما : قول المسئول (في السماء) فمن أنكرهاتين المسألتين ، فإنما ينكر على المصطفى (صلعم) .[٣]

ومن المعلوم أنه عليه السلام كان يحضر في مجلسه الشريف والعالم ، والجاهل والبليد والأعرابي الجافي ، فعندما قال : للجارية (أين الله ؟) قالت في السماء . لم ينكر عليها بحضرة أصحابه كي لا يتوهموا أن الأمر على خلاف ما هو عليه ، بل أقرها ، وقال اعتقها فانها مؤمنة ، وهكذا كل النصوص المثبتة للصفات ، نجدها نصوص تشير الى حقائق

---

(١) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمرعي بن يوسف الكرمي ص ١١٩ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ ، والعلو للذهبي ص ١٩ .
(٣) العلو للذهبي ص ٢٦ .

معانيها ، ثم لا نجد شيئا يعقب تلك النصوص يصرفها عن حقائقها ، لا نصا ولا ظاهرا ، كما تأولها المعطلة والنفاة ، ولم ينقل عنه عليه السلام أنه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه في صفته لربه من الفوقية والعلو وغير ذلك ، ولا نقل عنه أن لهذه الصفات معاني أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها ، ولم يقل الرسول (صلعم) ولا أحد من سلف الأمة يوما من الدهر هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه ، أيجوز على الله ورسوله والسلف أنهم يتكلمون دائما بما هو نص ، أو ظاهر في خلاف الحق ؟ ثم الحق الذى يجب اعتقاده لا يتكلمون به ولا يدلون عليه .(١) سبحانك ربي .

وقد اعترض بعض النفاة بأن المراد (بأين) في الأحاديث معنى (من ربنا) ويمنعون السؤال بلفظ الأين في حق الله عز وجل ، لأنه انما يسأل به عن المكان والجهة والله منزه في زعمهم عن ذلك لكن يرد عليهم بما قدمنا مضافا اليه :

١ — ان لفظ الأين صريح في معناه ، وارد عمن هو أعلم الخلق بربه ، وقد ورد عنه مرة على جهة السؤال منه لغيره ، كما في سؤاله الجارية ، ومرة على جهة الاقرار لمن سأله به كما في حديث أبي رزين .

٢ — ان قوله (صلعم) : " كان في عماء " دليل على أنه فهم أن السائل يسأل عن حقيقة الأين . ولهذا أجابه بالجواب المطابق لسؤاله ، فمن السخف بعد هذا أن يدّعى أن السائل انما أراد (من ربنا) فانه لا يصح أن يقال في جواب (من) أنه في كذا وانما يقال هو كذا . فالسياق كله في السؤال والجواب يبعد هذا ، بل ينفيه .

٣ — انه لو كان المقصود بأين في الموضعين أن تكون بمعنى (من) فما الحكمة في العدول عن لفظ (من) الذى هو صريح في معناه الى لفظ (أين) الموقع

---

(١) مجموعة الرسائل المنيرية جـ ١ ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات للكرمي ص ١١٤ — ١١٥ .

في الاشتباه والحيرة هل كان الرسول عاجزا عن النطق ب (من) . مع أنه لا اتحاد أصلا بين اللفظين ولا بين معناهما لا لغة ولا شرعا ، ولا في عقل عاقل . اللهم ثبت قلوبنا على دينك واكفنا شر التعصب الأعمى الذى يصرف أصحابه عن الحق الى ما لا حق فيه .(١)

المطلب الثاني :

(شهادته (صلعم) لمن قال ان ربه في السماء بالإيمان)

تقدم في حديث الجوارى اللاتي كان الرسول (صلعم) يختبر ايمانهن ، أنه كان يسألهن (أين الله ؟) فاذا قلن في السماء ، أو أشرن بما يدل على ذلك يشهد لهن بالايمان ، ويأمر باعتاقهن ، من قال له : ان عليّ عتق رقبة مؤمنة أو تجزئ هذه الأمة السوداء عني .

يقول ابن كلاب : ورسول الله وهو صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته وأعلمهم جميعا يجيز (الأين) ويقوله . ويستصوب قول القائل : انه في السماء ، وشهد له بالايمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون (الأين) ويحرمون القول به قال ولو كان خطأ كان رسول الله (صلعم) أحق بالانكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها : لا تقولى ذلك ، فتوهمي أنه عز وجل محدود ، وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولي : انه في كل مكان ، لأنه هو الصواب دون ما قلت . كلا فلقد أجازه الرسول (صلعم) مع علمه بما فيه ، وأنه أصوب الايمان ، بل الأمر الذى يجب به الايمان لقائله ومن أجله شهد لها بالايمان حين قالته ، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ .

قال : ولو لم يشهد بصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة الا ما ذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي ، وقد غرس في تبيّنه في الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد ، لأنك لا تسأل أحدا من الناس عنه عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا

---

(١) شرح النونية للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٤ .

ولا كافرا فتقول : (أين ربك) الا قال في السماء ان أفصح ، أو أومأ بيده ، أو أشار بطرفه ، ان كان لا يفصح ، ولا يشير الى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل . ولا رأينا أحدا اذا دعاه الا رافعا يده الى السماء .(١)

ولذلك فقد صرح السلف بكفر من أنكر أن يكون الله في السماء فقال قد كفر ، لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سموات ، فقيل : انه يقول : أقول على العرش استوى ، ولكن يقول : لا أدرى العرش في السماء أو في الأرض . قال : اذ أنكر أنه في السماء فقد كفر . لأنه تعالى في أعلى عليين ، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل .(٢)

وروى من طريق أخرى عنه أنه قال : من أنكر أن الله عز وجل في السماء فقد كفر .(٣) وتكرر في عبارات السلف قولهم : نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش بائن من خلقه ، ولا نقول كما قالت الجهمية انه ها هنا ،(٤) واجماع السلف منعقد على هذا . قبل أن يظهر خلاف من خالف من الجهمية والمعتزلة ومن نهج منهجهم ولا عبرة بمخالفتهم لمصادمتها النصوص والاجماع . وما فطر عليه الخلق .

المطلب الثالث :

(رفع الأيدى إليه سبحانه ، والإشارة إليه حسا إلى العلو)

صح عن النبي (صلعم) أنه في نهاية خطبته المشهورة في حجة الوداع رفع

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣١٩ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٧ ، والعلو للذهبي ص ١٠١ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٨ ، ٧٩ .
(٣) العلو للذهبي ص ١٠١ .
(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٧ ، ولوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني جـ ١ ص ٢٠١ .

اصبعه السبابة الى السماء ، ينكبها الى الناس ، ويقول : اللهم أشهد ، اللهم اشهد ، اللهم اشهد ثلاث مرات ، بعد أن قال للناس في ذلك الموقف العظيم ، في يوم الحج الأكبر : " وانكم تُسألون عني فما أنتم قائلون " . قالوا نشهد أنك قد بلغت ، وأديت ونصحت [(١)] .

وعند البخارى : أنه (صلعم) رفع رأسه الى السماء . فقال : اللهم هل قد بلّغت اللهم هل قد بلغت " [(٢)] .

وفي بعض روايات حديث الجارية أنها اشارت بيدها الى السماء حين سألها رسول الله (صلعم) قائلا لها (أين الله) وأشارت اليه (صلعم) ثم الى السماء ، حين سألها (من أنا ؟) أى أنت رسول الله [(٣)] وسواء كانت الاشارة باليد أو بالاصبع فهي تدل على معنى واحد ، هو الاقرار بأن الله في السماء على عرشه بائن من خلقه وثبت من طرق متعددة أن رسول الله (صلعم) كان يرفع يديه أو رأسه عند الدعاء مثال ذلك : حديث عائشة قالت : ما رفع رسول الله (صلعم) رأسه الى السماء الآ قال : " يا مصرف القلوب ثبت قلبي على طاعتك " [(٤)] .

وجاء في كتاب السنة للكائي باسناد صحيح عن ثابت البناني : أن داود عليه السلام كان يطيل الصلاة ثم يركع ، ثم يرفع رأسه الى السماء ثم يقول "إليك رفعت رأسي

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحج باب حجة النبي (ص) من حديث جابر بن عبد الله جـ ٤ ص ٣٨، ٤٢ ، وأخرجه ابو داود في السنن كتاب الحج باب صفة حجة النبي (ص) من حديث جابر بن عبد الله ايضا جـ ٢ ص ١٨٢–١٨٦ واخرجه ابن ماجه في السنن كتاب المناسك باب حجة النبي (ص) من حديث جابر أيضا جـ ٢ ص ١٠٢٢ — ١٠٢٦ .

(٢) اخرجه البخارى في صحيحه كتاب الحج باب الخطبة في منى من حديث عبد الله ابن عباس انظر فتح البارى جـ ٣ ص ٥٧٣ .

(٣) العلو للذهبي ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ وتقدم تخريج الحديث .

(٤) العلو للذهبي ص ٢٦ ، والسنن لأبي داود جـ ٢ ص ٧٦ وما بعدها .

يا عامر السماء ، نظر العبيد الى أربابها يا ساكن السماء .(١)

وعند أبي داود ، وابن ماجه من حديث أبي عمران النهدي عن سلمان الفارسي قال : قال رسول الله (صلعم) (ان ربكم حيي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه يدعوه أن يردهما صفرا ليس فيهما شيء) .(٢)

وروى مسلم في صحيحه والامام احمد في المسند من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلعم) "أيها الناس ان الله طيب لا يقبل الا طيبا ، وان الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين . فقال : (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم)(٣) وقال : (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم)(٤) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه الى السماء يا رب يا رب ، ومطعمه حرام ، ومشربه حرام ، وملبسه حرام ، وغذى بالحرام فأنى يستجاب لذلك .(٥) وثبت عن عمر بن الخطاب بسند كالشمس أنه لما قدم الشام استقبله الناس وهو على بعيره . فقال عمر رضي الله عنه : ألا أريكم ها هنا ، انما الأمر من ها هنا فأشار بيده الى السماء)(٦) ، وعن أبن عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما ، والاستغفار أن تشير باصبع واحدة ، والابتهال أن تمد يديك جميعا)(٧) ولا شك أن رفع اليد ، أو الاشارة بالاصبع عند ذكر الله عز وجل ، أو اشهاده على أمر من الأمور ، ينبغي أن لا تكون الا لله ، فان

---

(١) العلو للذهبي ص٥٥ ، وقال اسناده صالح ، وفي ص٩٦ قال حديث صح في السنة للكائي عن ثابت البناني .

(٢) رواه أبو داود في السنن في الوتر باب الدعاء جـ ٢ ص ٧٨ رقم ١٤٨٨ ، وابن ماجه في السنن كتاب الدعاء جـ ٢ ص ١٢٧١ ، وقال الذهبي في العلو ص٢٥ هذا حديث مشهور رواه عن النبي (ص) ايضا علي بن أبي طالب ، وابن عمر وأنس وغيرهم . وقال ابن القيم في اجتماع الجيوش الاسلامية ص٦٥ أخرجه ابن حبان في صحيحه .

(٣) سورة المؤمنون آية ٥١ .

(٤) سورة البقرة آية ١٧٢ .

(٥) صحيح مسلم كتاب الزكاة باب قبول الصدقة من الكسب الطيب جـ ٣ ص ٨٥–٨٦ ومسند الامام احمد جـ ٢ ص ٣٢٨ .

(٦) العلو للذهبي ص٦٢ .

(٧) سنن أبي داود باب الدعاء جـ ٢ ص ٧٩ حديث رقم ١٤٨٩ .

الاشارة الى غيره في مثل هذا المقام شرك، وفعله (صلعم) وهو يخطب الناس يوم المجمع العظيم بعرفة في حجة الوداع من اشارة باصبعه الكريمة الى السماء ثم ينكبها الى الناس بعد أن اعلمهم كل أمر من أمور الدين ووصاياه ، دليل على علوه تعالى وفوقيته ، اذ لو كانت كل الأمكنة والجهات اليه متساوية ، لما كان هناك معنى للاشارة الى جهة العلو بالذات ، بل لم يكن هناك حاجة الى الاشارة أصلا .

فلا يجوز وصفه بأنه بكل مكان ، بل يقال : انه في السماء على العرش . كما قال : (الرحمن على العرش استوى) . يقول مرعي بن يوسف الكرمي [1] : واحتجوا أيضا بأن الله كان ولا مكان ولا زمان ، ولا خلا ولا ملا ، منفردا في قدمه ، لا يوصف بأنه فوق كذا ، اذ لا شيء غيره ، فلما اقتضت الارادة حدوث الكون ، اقتضت أن يكون له جهة علو وسفل واقتضت الحكمة الالهية أن يكون الكون في جهة التحت والسفل لكونه مربوبا مخلوقا ، وأن يكون هو فوق الكون باعتبار الكون ، لا باعتبار نفس دانته تعالى اذ لا فوق فيهما ولا تحت ، فاذا أشير الى الله سبحانه يستحيل أن يشار إليه من جهة التحت ونحوها ، بل من جهة العلو والفوقية .

قالوا : ثم الاشارة هي بحسب الكون وحدوثه وتسفله ، والاشارة تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة ، وتقع على عظمة البارى كما يليق به ، لا كما تقع على الحقيقة المعقولة عندنا فانها إشارة إلى جسم ، وهذه اشارة الى اثبات .

واحتجوا ايضا بالاستواء على العرش ، والاستواء صفة كانت له سبحانه لكن

---

(١) هذا الذى ذكره الكرمي منقول باختصار من كلام طويل لعماد الدين الواسطي في تقريب اثبات العلو . ساقه بكامله صاحب لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية جـ ١ ص ٢١٠ — ٢١١ .

لم يظهر حكمها الا عند خلق العرش[١] ، كما أن الحساب صفة قديمة له ، لكن لا يظهر حكمها الا في الآخرة ، فالاشارة تقع على العرش حقيقة اشارة معقولة ، وتنتهي الجهات عند العرش ويبقى ما وراءه لا يدركه العقل ولا يكيفه الوهم ، فتقع الاشارة عليه كما يليق به سبحانه مثبتا مجملا لا مكيفا ولا ممثلا ولا مصورا سبحانه وتعالى ، وعلى هذه الكيفية وقعت الاشارة عليه سبحانه في الحديث الصحيح المشهور الذى رواه الأئمة في كتبهم بأسانيدهم وتلقته الأمة بالقبول . ثم ساق حديث الجارية ، وحديث أبي رزين العقيلي أ هـ .[٢]

على أننا حين نشير اليه ، أو نقبل الاشارة اليه . لا نكيفها ولا نتوهم في الله المماثلة بينه وبين خلقه ، وسيأتي مزيد بيان لذلك عند الكلام على الأدلة العقلية الدالة على علو الله ذاتا وقدرا سبحانه وتعالى .

---

(١) ان كون الاستواء صفة كانت له سبحانه لم يظهر حكمها الا عند خلق العرش لم يدل على ذلك دليل ، ولا يؤخذ ذلك الا من السمع ، الا أن يجعل الاستواء صفة ذات لازمة له أزلا وأبدا . أو انه بمعنى العلو الذى هو من لوازم ذاته سبحانه ، لكن يرد على هذا : أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض ، وكان عاليا عليه سبحانه كما يليق به . أما الاستواء ، فلم يكن الا بعد أن خلق السموات والأرض على القول الراجح لقوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) فلا نستطيع أن نقول ان الاستواء صفة كانت له سبحانه لم يظهر حكمها الا عند خلق العرش . لأن العرش مخلوق قبل خلق السموات والأرض فقد جاء في الحديث الصحيح ان الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين الف سنة ، قال وكان عرشه على الماء ، والاستواء الذى دلت عليه النصوص كان بعد خلق السموات والأرض والله أعلم .

(٢) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١١٧ وما بعدها .

الدليل العاشر من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

اخبار الله سبحانه عن فرعون بأنه رام الصعود الى السماء ليطلع الى اله موسى فيكذبه فيما أخبر به من أن الله سبحانه فوق السموات

قال تعالى (وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى ، فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحا لعلي أطلع الى اله موسى ، واني لأظنه من الكاذبين)(١) .

وقال تعالى (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى واني لأظنه كاذبا ، وكذلك زين لفرعون سوء عمله ، وصدّ عن السبيل ، وما كيد فرعون الا في تباب)(٢) .

ففي الآية الأولى يخبر الله تعالى عن كفر فرعون وطغيانه وافترائه في دعواه الالهية لنفسه ، وأنه جمع قومه وأعلن ذلك فيهم فأجابوه الى ذلك بقلة عقولهم وسخافة أذهانهم . وحتى انه واجه موسى بذلك فقال (لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين)(٣) . ولهذا انتقم الله منه فجعله عبرة لغيره في الدنيا والآخرة .

وقوله : (فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحا لعلي أطلع الى اله موسى) يعني : أوقد على الطين ليتخذ له آجُرا لبناء الصرح ، وهو القصر العالي المنيف . أى : بناء ظاهرا لا يخفى على الناظرين وان بعد ، ومنه يقال : صرح الشيء اذا ظهر، فبني هامان لفرعون صرحا لم ير في الدنيا بناء أعلى منه ، ولم يبلغه بناء أحد من الخلق ، ومعنى (لعلي اطلع الى اله موسى) أى اصعد اليه وأقف على حاله . وفي هذه الآية بيان لما اتخذ منه الصرح وهو الطين المطبوخ الذى يوقد عليه حتى يصير آجرا ،

---

(١) سورة القصص آية ٣٨ .
(٢) سورة غافر آيـة ٣٦ .
(٣) سورة الشعراء آية ٢٩ .

وبيان للغرض من بناء الصرح كما في الآية الثانية وهو قوله (لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات والأرض) وقد اختلف في معنى الأسباب هنا : فقيل : أسباب السموات : طرقها وقيل : عنى بأسباب السموات : أبواب السموات ، وقيل : بل عنى به : منزل السماء .(١)

والسبب كل ما تسبب به الى الوصول الى ما يطلب من حبل ، وسلم وطريق وغير ذلك قال ابن جرير : وعلى هذا فأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال : معناه لعلي ابلغ من أسباب السموات أسبابا أتسبب بها الى رؤية اله موسى ، طرقا كانت تلك الأسباب أو أبوابا ، أو منازل أو غير ذلك .(٢)

وغرض فرعون الأكبر لعنه الله : هو أن يظهر لرعيته تكذيب موسى فيما قال به من وجود اله غير فرعون . ولذا قال : (واني لأظنه من الكاذبين ، أو كاذبا ، في قوله أى فيما يقول ويدعي من أن له في السماء ربا أرسله الينا ، أو فيما يدعيه من الرسالة ويترجح أن موسى عليه السلام ادعى الأمرين أن ربه في السماء وأنه ارسله الى فرعون وقومه لأن السياق ومجمل حكاية موسى مع فرعون يدل على الأمرين معا . وهذا ما يدل عليه كلام ابن جرير فانه قال في قوله : (واني لأظنه من المكذبين) فيما يقول من أن له معبودا يعبده في السماء وانه هو الذى يؤيده وينصره وهو الذى ارسله الينا .(٣) وقد قيل : ان فرعون قال ذلك : لأنه لم يكن يعترف بوجود الصانع جل وعلا . فانه قال (وما رب العالمين)(٤) وقال (لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين) وقال (يا أيها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى) .

وقيل : ان فرعون لعنه الله تمسك بمجرد الدعوى الباطلة مغالطة لقومه وإلا فهو يعترف ويعتقد حقيقة الاله وانه ليس إلا في جهة العلو . لقوله تعالى (فجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا)(٥) ولكنه أراد التلبيس على قومه توصلا لبقائهم على الكفر .

---

(١) تفسير الطبرى ج ٢٤ ص ١٤ — ١٥ وتفسير ابن كثير ج٤ص ٨٦ ، وتفسير القاسمي ج ١٤ ص ٥١٦٧ .
(٢) تفسير الطبرى ج ٢٤ ص ٦٥ . (٣) تفسير الطبرى ج ٢٠ ص ٧٨ .
(٤) سورة الشعراء آية ٢٣ . (٥) سورة النمل آية ١٤ .

فكأنه يقول لو كان اله موسى موجودا لكان له محل ، ومحله اما الأرض واما السماء ، ولم نره في الأرض فيبقى أن يكون في السماء ، والسماء لا توصل اليها الا بسلم .(١)

وقوله تعالى (وكذلك زين لفرعون سوء عمله) وهكذا زين الله لفرعون حين عتا وتمرد قبيح عمله حتى سولت له نفسه بلوغ أسباب السموات ليطلع الى اله موسى .

وقوله (وما كيد فرعون الا في تباب) أى : وما احتيال فرعون الذى يحتاله للاطلاع الى اله موسى الا في خسار وذهاب مال وغبن .(٢)

وسياق الآيات يدل على أن موسى قد قال لفرعون (ان ربه الذى يعبده في السماء . إما جواب على سؤال من فرعون فكأن فرعون سأل موسى أين الله الذى تدعو اليه فقال في السماء ، فحينئذ أمر وزيره هامان ببناء الصرح ، وكذب موسى فيما أخبره به من أن ربه في السماء وانه مرسل منه . وأما أن يكون موسى اخبره بذلك ابتداء حين ادعى فرعون الالهية فأجابه موسى بأن الاله المستحق لأن يعبد هو في السماء . فبين سبحانه وتعالى أن فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال ، وعمد لطلبه حيث قاله مع الظن بموسى أنه كاذب ولولا أن موسى أخبره أن ربه في السماء فوق العالم لما قال (فأطلع الى اله موسى واني لأظنه كاذبا) ولو أن موسى قال : انه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته ، أو في بدنه ، أوحشه — فتعالى الله عن ذلك — ولم يجهد نفسه ببنيان الصرح .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذه الحجة مما اعتمد عليها ابو الحسن الأشعرى في كتاب الابانة ، وابن خزيمة في كتاب التوحيد . والمحاسبي في كتاب (فهم القرآن) .(٣)

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٤٠٧ ، وتفسير فتح البيان لمحمد صديق خان جـ ٧ ص ١٥٢ ، جـ ٨ ص ٢٨٦ والتوحيد لابن خزيمة ص ١١٥ .

(٢) تفسير الطبرى جـ ٢٤ ص ٦٦ .

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٩ و جـ ١٢ ص ١٧٣ ، الابانة على أصول الديانة للأشعرى ص ٨٧ ، وشرح النونية للدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

الدليل الحادى عشر من الأدلة النقلية :

عروجه (صلعم الى حيث شاء الله فوق السماء السابعة حتى كان بمكان يسمع منه صريف الأقلام ، واخباره (صلعم) عن تردده بين موسى عليه السلام وبين الله ، فيصعد الى الله ثم ينزل من عنده الى موسى عـدة مـرات .

في الصحيحين حديث قتادة عن أنس بن مالك بن صعصعه حدثه أن نبي اللـه حدثه عن ليلة أسرى به قال : "بينما أنا في الحطيم ، وربما قال في الحجر مضطجعـا اذ أتاني آت ــ فذكر الحديث وفيه قال : ثم أتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار أبيض ، يقع خطوه عند انقضاء طرفه ، فحملت عليه ، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا فاستفتح فقيل : من هذا ؟ قال جبريل . قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد ارسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا به : فنعم المجيء جاء . ففتح ، فلما خلصت فـاذا فيها آدم ، قال : هذا أبوك آدم فسلم عليه ، فسلمت عليه فرد السلام . ثم قال : مرحبـا بالابن الصالح والنبي الصالح ، ثم صعد بي الى السماء حتى أتى السماء الثانية فاستفتح . قيل : ومن هذا ؟ قال : محمد ، قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبـا به . ونعم المجيء جاء ففتح . فلما خلصت اذا يحيى وعيسى وهما ابنا الخالة ، قال : هذا يحيى وعيسى فسلم عليهما ، فسلمت ، فردا السلام ، ثم قالا مرحبا بالأخ الصالح والنـبي الصالح ، ثم صعد بي الى السماء الثالثة ، فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ، قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد ارسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبـا به فنعم المجيء جاء . قال : ففتح ، فلما خلصت اذا يوسف ، قال : هذا يوسف فسـلم عليه ، فرد . ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح . ثم صعد بي حتى أتى السماء الرابعة فاستفتح . قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ، قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا به فنعم المجيء جاء . ففتح ، فلمـا

خلصت فاذا ادريس فسلم عليه فسلمت عليه فرد السلام ، ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح . ثم صعد بي حتى أتى الخامسة ، فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال جبريل . قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم ، قيل : مرحبا به فنعم المجيء جاء . قال : ففتح ، فلما خلصت فاذا هارون ، قال : هذا هارون فسلم عليه ، فسلمت عليه فرد السلام ، ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح ثم صعد بي حتى أتى السماء السادسة فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ، قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قال : مرحبا به ، فنعم المجيء جاء ، ففتح فلما خلصت فاذا موسى ، قال : هذا موسى فسلم عليه ، فسلمت عليه فرد السلام . ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح . فلما تجاوزت بكى . قيل له : ما يبكيك ؟ قال : أبكي لأن غلاما بعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر ممن يدخلها من أمتي ، ثم صعد بي الى السماء السابعة فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ، قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم ، قال مرحبا به ونعم المجيء جاء ، فلما خلصت ، فاذا ابراهيم ، قال : هذا أبوك فسلم عليه ، فسلمت عليه ، فرد السلام ، ثم قال : مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح ، ثم رفعت الى سدرة المنتهى ، فاذا نبقها مثل قلال هجر ، واذا ورقها مثل آذان الفيلة ، قال : هذه سدرة المنتهى ، وإذا أربعة أنهار نهران باطنان ، ونهران ظاهران ، فقلت ما هذا يا جبريل ؟ قال : اما الباطنان فنهران في الجنة واما الظاهران فالنيل والفرات ، ثم رفع الى البيت المعمور ، ثم أتيت بإناء من خمر ، واناء من لبن واناء من عسل ، فأخذت اللبن فقال : هي الفطرة التي أنت عليها وأمتك ، ثم فرضت علي الصلاة خمسين صلاة كل يوم ، فرجعت فمررت على موسى ، فقال : بم أمرت ؟ قلت : أمرت بخمسين صلاة كل يوم ، قال : إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم ، واني والله قد جربت الناس قبلك ، وعالجت بني اسرائيل أشدّ المعالجة ، فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لأمتك ، فرجعت ، فوضع عني عشرا

فرجعت الى موسى فقال : مثله ، فرجعت فوضع عني عشرا أخر ، فرجعت الى موسى فقال : مثله . فرجعت فوضع عني عشرا ، فرجعت الى موسى فقال : مثله ، فرجعت فأمرت بعشر صلوات كل يوم فرجعت الى موسى فقال : مثله ، فرجعت فأمرت بخمس صلوات كل يوم فرجعت الى موسى فقال : بما أمرت ؟ قلت : أمرت بخمس صلوات كل يوم ، قال : ان امتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم ، واني قد جربت الناس قبلك ، وعالجت بني اسرائيل أشد المعالجة فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لأمتك ، قال : سألت ربي حتى استحييت ، ولكن أرضى واسلم ، قال : فلما جاوزت نادى مناد أمضيت فريضتي ، وخففت عن عبادى (١) .

وعند البخارى من حديث الليث عن يونس عن ابن شهاب عن أنس بن مالك قال : كان أبو ذر يحدث أن رسول الله (صلعم) فذكر الحديث وفيه : (قال ابن شهاب فأخبرني ابن حزم أن ابن عباس وأبا حبّة الأنصارى كانا يقولان : قال النبي (صلعم) ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام ، وفيه أيضا أن بلوغه سدرة المنتهى كان بعد أن فرضت عليه الصلاة خمسين ، ومراجعته ربه في التخفيف حتى جعلها خمس صلوات كل يوم ، وانه أدخل الجنة بعد ذلك (٢) .

وفي حديث شريك بن عبد الله قال : سمعت ابن مالك يقول ليلة أسرى برسول الله (صلعم) وفيه أنه بعد أن عرج به الى السماء السابعة ، ثم علا به فوق ذلك بمالا يعلمه الا الله حتى جاء سدرة المنتهى ، ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الله فيما أوحى خمسين صلاة كل يوم وليلة ، ثم هبط حتى بلغ

---

(١) متفق عليه . أخرجه البخارى في صحيحه كتاب مناقب الأنصار باب المعراج جـ ٧ ص ٢٠١ من فتح البارى شرح صحيح البخارى ، وكتاب الأنبياء ، باب ذكر ادريس عليه السلام جـ ٦ ص ٣٧٤ من فتح البارى ومسلم في صحيحه كتاب الايمان حديث رقم ٢٥٩ ، ٢٦٣ جـ ١ ص ١٠٣ ، واحمد في المسند جـ ٣ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٢) فتح البارى شرح صحيح البخارى ، كتاب الصلاة ، باب : كيف فرضت الصلوات في الاسراء جـ ١ ص ٤٥٨ وصحيح مسلم ، كتاب الايمان ، باب : الاسراء برسول الله (صلعم) وفرض الصلوات . جـ ١ ص ١٠٢ — ١٠٣ .

موسى فاحتبسه وطلب منه أن يرجع الى ربه فيسأله التخفيف فالتفت النبي (صلعم) الى جبريل كأنه يستشيره في ذلك فأشار اليه جبريل أن نعم ، ان شئت فعلا به الى الجبار ، فقال : وهو مكانه يا رب خفف . يا رب خفف عنا فان امتي لا تستطيع هذا فوضع عنه عشر صلوات . . . الى أن قال يا موسى قد والله استحييت من ربي مما اختلفت اليه . قال : ثم هبط باسم الله ، قال : واستيقظ وهو في المسجد الحرام " .(١)

وقد اختلف في الاسراء والمعراج هل كانا في ليلة واحدة ، أم وقع كل منهما في ليلة مستقلة ، عن الليلة التي وقع فيها أحدهما . فترجمة البخاري في باب كيف فرضت الصلاة ، تدل على أنه يرى أن المعراج كان في ليلة الاسراء .(٢)

قال ابن حجر وقد وقع في ذلك اختلاف فقيل : كانا في ليلة واحدة في يقظته (صلعم) وهذا هو المشهور عند الجمهور ، وقيل كانا في ليلة واحدة في منامه ، وقيل : وقعا جميعا مرتين في ليلتين مختلفتين ، احداهما يقظة والأخرى مناما ، وقيل كان الاسراء الى بيت المقدس خاصة في اليقظة ، وكان المعراج مناما اما في تلك الليلة أو في غيرها . قال : أي ابن حجر : والذي ينبغي أن لا يجري فيه الخلاف أن الاسراء كان الى بيت المقدس كان في اليقظة ، لظاهر القرآن ، ولكون قريش كذبته في ذلك ، ولو كان مناما لم تكذبه فيه ولا في أبعد منه ، وقد روى هذا الحديث عن النبي (صلعم) جماعة من الصحابة لكن طرقه في الصحيحين تدور على أنس مع اختلاف أصحابه عنه ، فرواه الزهري عنه عن أبي ذر ورواه قتادة عن مالك بن صعصعة ، ورواه شريك بن أبي نمر وثابت البناني عنه عن النبي (صلعم) بلا واسطة ، وفي سياق كل منهم عنه ما ليس عند الآخر .(٣)

قلت ، أما كون الاسراء والمعراج قد وقعا في ليلة واحدة يقظة بجسده (صلعم)

---

(١) كتاب التوحيد باب قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ج ١٣ ص ٤٧٨ من فتح الباري
(٢) كتاب الصلاة . باب كيف فرضت الصلاة ج ١ ص ٤٥٨ من فتح الباري .
(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ج ١ ص ٤٦٠ .

وروحه بعد البعث فقد ذهب الى هذا الجمهور من علماء الحديث والفقهاء ، والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة ، ولا ينبغي العدول عن ذلك اذ ليس في العقل ما يحيله ، حتى يحتاج الى تأويل ، نعم قد جاء في بعض الأخبار ما يخالف بعض ذلك . فجنح لأجل ذلك بعض أهل العلم الى أن ذلك وقع مرتين مرة في المنام توطئة وتمهيدا ، ومرة ثانية في اليقظة ، كما وقع نظير ذلك في ابتداء مجيء الملك بالوحي وقال بعضهم : كانت قصة الاسراء في ليلة ، والمعراج في ليلة متمسكين بعدم رواية الاسراء في بعض الروايات كظاهر حديث مالك بن صعصعة . لكن ذلك لا يستلزم التعدد بل هو محمول على أن بعض الرواة ذكر ما لم يذكره الآخر ، وذهب بعضهم الى أن الاسراء كان في اليقظة ، والمعراج كان في المنام ، أو أن الاختلاف في كونه يقظة أو مناما خاص بالمعراج لا بالاسراء ولذلك لما اخبر به قريشا كذبوه في الاسراء ، واستبعدوا وقوعه ولم يتعرضوا للمعراج وأيضا فانه سبحانه قال ﴿ سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ﴾ فلو وقع المعراج في اليقظة لكان ذلك أبلغ في الذكر ، فلما لم يقع ذكره في هذا الموضع دل على أنه كان مناما ، وأما الاسراء فلو كان مناما لما كذبوه ولا استنكروه لجواز وقوع مثل ذلك ، وأبعد منه لآحاد الناس .

قلت لكن يرد على ذلك ، ما قدمت من أنه لا يلزم التعدد ، لجواز أن يكون عدم ذكر الاسراء مع المعراج من اختصار الراوى ، ولو استقرئت أحاديث الاسراء والمعراج لا اتضح أنهما كانا في ليلة واحدة بجسده وروحه يقظة يؤيد ذلك رواية ثابت عن أنس عند مسلم ففي أوله " أوتيت بالبراق فركبت حتى اتيت بيت المقدس فذكر القصة الى أن قال : ثم عرج بنا الى السماء الدنيا " .(١)

وفي حديث أبي سعيد الخدرى عند ابن اسحاق " فلما فرغت مما كان في بيت

---

(١) صحيح مسلم كتاب الايمان باب الاسراء برسول الله الى السموات ج ١ ص ٩٩ — ١٠٠ .

المقدس أتى بالمعراج . فذكر الحديث.[1] ثم حديث مالك بن صعصعة أن النبي (صلعم) حدثهم عن ليلة أسرى به فذكر الحديث ، فهو وان لم يذكر فيه الاسراء الى بيت المقدس ، فقد أشار اليه وصرح به في روايته . والاسراء الى بيت المقدس كان بالبراق ، أما العروج فقد رقي (صلعم) المعراج ، وهو السلم ، كما وقع مصرحا به في حديث أبي سعيد عند ابن اسحاق والبيهقي في الدلائل ولفظه : فاذا أنا بدابة كالبغل يقال له البراق ، وكانت الأنبياء تركبه قبلي فركبته . فذكر الحديث ، قال : ثم دخلت انا وجبريل بيت المقدس فصليت ثم أتيت بالمعراج . . ثم ذكر من وصفه أنه لم ير قط شيئا أحسن منه ".[2] وقد حفظ ثابت عن أنس ـ الذى مدار روايات الصحيحين على حديثه كما ذكر ذلك ابن حجر ـ عن النبي (صلعم) قال : أتيت بالبراق ـ فوصفه ـ قال : فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي تربط بها الأنبياء ، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ، ثم خرجت فجاءني جبريل باناءين فذكر القصة قال :(ثم عرج بي الى السماء)[3] ،وفي رواية ابي عبيدة ابن عبد الله بن مسعود : ثم دخلت المسجد فعرفت النبيين من بين قائم وراكع وساجد ، ثم أقيمت الصلاة فأممتهم ،[4] وفي حديث ابن مسعود وحانت الصلاة فأممتهم ، وفي حديث ابن عباس : فلما أتى النبي (صلعم) المسجد الأقصى قام يصلي ، فاذا النبيون أجمعون يصلون معه ".[5]

قال البيهقي : المثبت مقدم على النافي يعني من اثبت ربط البراق والصلاة في بيت المقدس معه زيادة علم على من نفى ذلك فهو أولى بالقبول .[6]

وقال ابن حجر : وحديث أبي سعيد دال على الاتحاد[7] . أى اتحاد

---

(١) فتح البارى جـ ٧ ص ١٩٨ .
(٢) نفس المصدر جـ ٧ ص ٢٠٨ .
(٣) فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٧ ص ٢٠٨ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٧ ص ٢٠٨ .
(٥) المصدر نفسه جـ ٧ ص ٢٠٨ .
(٦) فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ٧ ص ٢٨ .
(٧) المصدر نفسه جـ ٧ ص ٢٠٨ .

الاسراء والمعراج في ليلة واحدة .

قلت : وقد رجح ابن كثير رحمه الله في تفسيره ، أن الصلاة وامامته للأنبياء كانت بعد عروجه (١) ـ أي أنه عرج به ثم عاد من ليلته الى بيت المقدس فأم الأنبياء به . ثم عاد الى المسجد الحرام ـ لكن الأظهر من سياق الأحاديث أن صلاته بهم ببيت المقدس كان قبل العروج والله أعلم .

يقول ابن كثير رحمه الله : بعد أن ساق جملة أحاديث الاسراء والمعراج برواياتها المختلفة ـ واذا حصل الوقوف على مجموع هذه الأحاديث صحيحها وحسنها وضعيفها ، يحصل مضمون ما اتفقت عليه من مسرى رسول الله (صلعم) من مكة الى بيت المقدس ، وأنه مرة واحدة ، وان اختلفت عبارات الرواة في أدائه ، أو زاد بعضهم فيه ، أو نقص منه ، فان الخطأ جائز على من عدا الأنبياء عليهم السلام ومن جعل من الناس كل رواية خالفت الأخرى مرة على حدة ، فأثبت إسراءآت متعددة فقد أبعد وأغرب ، وهرب الى غير مهرب ، ولم يتحصل على مطلب . . الى أن قال : والحق أنه عليه السلام أسرى به يقظة لا مناما من مكة الى بيت المقدس راكبا البراق ، فلما انتهى الى باب المسجد ربط الدابة عند الباب ودخله فصلى في قبلته تحية المسجد ركعتين ، ثم أتى بالمعراج وهو كالسلم ذو درج يرقى فيها فصعد فيه الى السماء الدنيا ، ثم الى بقية السموات السبع، فتلقاه من كل سماء مقربوها ، وسلم على الأنبياء الذين في السموات بحسب منازلهم ودرجاتهم حتى مر بموسى الكليم في السادسة ، وابراهيم الخليل في السابعة . ثم جاوز منزلتيهما (صلعم) حتى انتهى الى مستوى يسمع فيه صريف الأقلام أي أقلام القدر ، بما هو كائن ، ورأى سدرة المنتهى وغشيها من أمر الله تعالى عظمة عظيمة من فراش من ذهب ، وألوان متعددة ، وغشيتها الملائكة ، ورأى هناك جبريل على صورته وله ستمائة جناح ، ورأى رفرفاً أخضر سد الأفق ، ورأى البيت المعمور ، وابراهيم الخليل باني الكعبة الأرضية مسندا

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٢٥ .

ظهره اليه لأنه الكعبة السماوية ... ورأى الجنة والنار وفرض الله عليه هنالك الصلوات خمسين ، ثم خففها الى خمس رحمة منه ولطفا بعباده ... ثم هبط الى بيت المقدس وهبط معه الأنبياء فصلى بهم فيه لما حانت الصلاة . ويحتمل أنها الصبح يومئذ ، ومن الناس من زعم أنه أمهم في السماء ، والذى تظاهرت به الروايات أنه بيت المقدس ، ولكن في بعضها أنه كان في أول دخوله اليه ، والظاهر أنه بعد رجوعه اليه لأنه لما مر بهم في منازلهم جعل يسأل عنهم واحدا واحدا وهو يخبره بهم ، وهذا هو اللائق لأنه كان أولا مطلوبا الى الجناب العلوى ، ليفرض عليه وعلى أمته ما يشاء الله تعالى ، ثم لما فرغ من الذى أريد به اجتمع به .[1] هو واخوانه من النبيين ، ثم اظهر شرفه وفضله عليهم بتقديمه في الامامة ، وذلك عن اشارة جبريل عليه السلام له في ذلك ، ثم خرج من بيت المقدس فركب البراق وعاد الى مكة بغلس والله سبحانه وتعالى أعلم . أهـ[2]

قلت : وظاهر النصوص أنه أم الأنبياء قبل أن يعرج به الى السماء .

أما ان الاسراء كان بروحه وجسده راكبا على البراق صحبة جبريل عليهما السلام فهذا هو الصحيح ، ثم عرج به في تلك الليلة من بيت المقدس الى السماء الدنيا ، ثم الى الثانية وهكذا الى أن بلغ سدرة المنتهى ، ثم رفع له البيت المعمور ، ثم عرج به الى الجبار جل جلاله على ما جاء في رواية شريك . ويحمل الدنو والتدلي في هذا الحديث ، على غير الدنو والتدلي المذكور في سورة النجم ، فان هذا لجبريل كما دلت عليه الأدلة . ودنو الجبار وتدليه لعبده ورسوله محمد (صلعم) كان على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى ، يجب أن لا يعتقد فيه أنه مثل تدني المخلوق وتدليه ، فان الله يتنزه عن ذلك ، وكذلك ما ثبت أنه (صلعم) كان يصعد الى ربه ، ويهبط الى جبريل طالبا التخفيف لأمته ، حتى فرضت عليه الصلاة خمسا في اليوم والليلة ، بدلا من الخمسين ، على أن تكون في الأجر

---

(١) لعلّ الكلمة : اجتمع هو واخوانه من النبيين ، أو : اجتمع به اخوانه من النبيين

(٢) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٢٥ .

بخمسين صلاة وهذا ما اجتمع عليه عقد أئمة السنة من السلف والخلف أنه (صلعم) عرج به الى السموات العلى عند سدرة المنتهى ، وأحاديث المعراج متواترة ، تفيد العلم اليقيني الذى لا ارتياب معه ، ومعراجه (صلعم) كان يقظة لا مناما . اذ لو كان رقيه الى عند سدرة المنتهى في عالم السنة ، وظبة الفكر كوقائع العارفين ، لما كان للمصطفى صلوات الله وسلامه عليه ، في ذلك كبير مزية على كثير من صالحي أمته ، وهذا الذى دلت عليه الأحاديث الصحيحة الكثيرة اذ أن من استبعد ذلك - أى أن الاسراء بجسده وروحه يقظة الى المسجد الأقصى ، ثم الى السموات - ليس معه الا مجرد الاستبعاد ، وتحكيم محض العقول القاصرة عن فهم ما هو معلوم من أنه لا يستحيل عليه سبحانه شيء ، أما ظواهر النصوص فهي ضد ما يقول : فلا حاجة بنا الى تأويل النصوص وصرف النظم القرآني وما يماثله من ألفاظ الأحاديث الى ما يخالف الحقيقة ، لمجرد وهم واستبعاد . يقول : القاضي عياض : والحق في هذا والصحيح ان شاء الله ، أنه اسراء بالجسد والروح في القصة كلها ، وعليه تدل الآية وصحيح الأخبار والاعتبار ، ولا يعدل عن الظاهر والحقيقة الى التأويل ، الا عند الاستحالة ، وليس في الاسراء بجسده وحال يقظته استحالة اذ لو كان مناما لقال : (بروح عبده) ولم يقل بعبده ، وقوله (ما زاغ البصر وما طغى)(1) ولو كان مناما لما كانت فيه آية ولا معجزة ، ولما استبعده الكفار ولا كذبوه ولا ارتد به ضعفاء من أسلم وافتتنوا به ، اذ مثل هذا من المنامات لا ينكر ، بل لم يكن ذلك منهم الا وقد علموا أن خبره انما كان عن جسمه وحال يقظته ، الى ما ذكر في الحديث ، من ذكر صلاته بالأنبياء . ببيت المقدس في رواية أنس ، أو في السماء على ما روى غيره ، وذكر مجيء جبريل له بالبراق ، وخبر المعراج واستفتاح السماء فيقال : ومن معك ؟ فيقول : محمد ، ولقائه الأنبياء فيها وخبرهم معه ، وترحيبهم به ، وشأنه في فرض الصلاة ، ومراجعته مع موسى في ذلك . وفي بعض هذه الأخبار : فأخذ : يعني جبريل بيدى ، فعرج بي الى السماء الى قوله (ثم

---

(1) سورة النجم آية ١٧ .

عرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام ، وأنه وصل الى سدرة المنتهى ، وانه دخل الجنة ورأى فيها ما ذكره . قال ابن عباس هي رؤيا عين رآها النبي (صلعم) لا رؤيا منام . ثم ساق حديث : الحسن ، وأم هاني ، وعمر . ثم قال : وهذه التصريحات ظاهرة غير مستحيلة ، فتحمل على ظاهرها .

ثم قال القاضي عياض : في ابطال حجج من قال انها نوم : احتجوا بقولـــه (وما جعلنا الرؤيا) فسماها (رؤيا) قلنا قوله (سبحان الذى أسرى بعبده) يرده لأنه لا يقال في النوم أسرى ، وقوله (فتنة للناس) يؤيد أنها رؤيا عين واسراء شخص ، اذ ليس في الحلم فتنة ولا يكذب به أحد ، لأن كل أحد يرى مثل ذلك في منامه . من الكون في ساعة واحدة في أقطار متباينة ، وأما قولهم انه قد سماها في الحديث مناما ، وقوله فـــي حديث آخر بين النائم واليقظان ، وقوله أيضا : وهو نائم ، وقوله : ثم استيقظت فلا حجة فيه . اذ يحتمل أن أول وصول الملك اليه كان وهو نائم ، أو أول حمله والاسراء به وهو نائم وليس في الحديث أنه كان نائما في القصة كلها ، الا ما يدل عليه (ثم استيقظت وأنا فـــي المسجد الحرام) فلعل قوله (استيقظت : بمعنى أصبحت . أو استيقظ من نوم آخر بعد وصوله بيته ، ويدل عليه أن مسراه لم يكن طول ليله ، وانما كان في بعضه ، وقد يكون قوله (استيقظت وأنا في المسجد الحرام) لما كان غمره من عجائب ما طالع من ملكوت السموات والأرض . . . فلم يستفق ويرجع الى حال البشرية الا وهو في المسجد الحرام . .(1) وبهـــذا قال القرطبي ، وعبارته : يحتمل أن يكون استيقاظا من نومة نامها بعد الاسراء لأن الاسراء لم يكن طول ليلته ، وانما كان في بعضها ، ويحتمل أن يكون المعنى أفقت مما كنت فيه مما خامر باطنه من مشاهدة الملأ الأعلى لقوله تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) فلـــم يرجع الى حال بشريته (صلعم) الا وهو في المسجد الحرام ، وأما قوله في أوله " بينا أنا نائم " فمراده في أول القصة وذلك أنه كان قد ابتدأ نومه ، فأتاه الملك فأيقظه ، وفي قولـــه

---

(1) تفسير القاسمي جـ ١٠ ص ٣٨٨٩ وما بعدها .

في الرواية الأخرى " بينا أنا بين النائم واليقظان أتاني الملك " اشارة الى أنه لم يكن استحكم في نومه[1] . أهـ .

وأورد القاضي عياض وجه آخر وهو : أن يعبر بالنوم ها هنا عن هيئة النائم من الاضطجاع ، ويقويه قوله في رواية عبد بن حميد عن همام : (بينا أنا نائم وربما قال : مضطجع) . وفي رواية هدبة عنه (بينا أنا في الحطيم ، وربما قال في الحجر مضطجع) وقوله في الرواية الأخرى " بين النائم واليقظان " فيكون سمى هيئته بالنوم كما كانت هيئة النائم غالبا . وذهب بعضهم الى أن هذه الزيادات من النوم وذكر شق البطن ودنو الرب الواقعة في هذا الحديث ، انما هي من رواية شريك عن أنس . فهي منكرة من روايته[2] . .

وقال ابن حجر : عند شرحه لحديث ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس)[3] قال : هي رؤيا عين أريها رسول الله (صلعم) ليلة أسرى به الى بيت المقدس . . " قد تمسك بكلام ابن عباس هذا من قال : الاسراء كان مناما ، ومن قال : انه كان في اليقظة . فالأول أخذ من لفظ الرؤيا قال : لأن هذا اللفظ برؤيا المنام ، ومن قال بالثاني : فمن قوله + أريها ليلة الاسراء ، والاسراء انما كان في اليقظة ، لأنه لو كان مناما ما كذبه الكفار فيه ، ولا فيما هو ابعد منه ، واذا كان ذلك في اليقظة وكان المعراج في تلك الليلة ، تعين أن يكون في اليقظة أيضا ، اذ لم يقل أحد انه نام لما وصل الى بيت المقدس ، ثم عرج به وهو نائم ، واذا كان في اليقظة فاضافة الرؤيا الى العين للاحتراز عن رؤيا القلب ، وقد أثبت الله رؤيا القلب في القرآن فقال (ما كذب الفؤاد ما رأى)[4] ورؤيا العين فقال (ما زاغ البصر وما طغى لقد رأى)[5] . .

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري جـ ١٣ ص ٤٨٧ .
(٢) تفسير القاسمي جـ ١٠ ص ٣٨٩٢ .
(٣) سورة الاسراء آية ٦٠ .
(٤) سورة النجم آية ١١ .
(٥) سورة النجم آية ١٧ .

فاذا تقرر ذلك ظهر أن مراد ابن عباس هنا برؤية العين المذكورة جميع ما ذكره (صلعم) في تلك الليلة من الأشياء التي تقدم ذكرها . . أي في أحاديث المعراج . وفي ذلك رد لمن قال : المراد بالرؤيا في هذه الآية ، رؤياه (صلعم) أنه دخل المسجد الحرام المشار اليها بقوله تعالى (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ، لتدخلن المسجد الحرام)[1] والمراد بقوله (فتنة للناس) ما وقع من صد المشركين له في الحديبية عن دخول المسجد الحرام ، وهذا وان كان يمكن أن يكون مراد الآية لكن الاعتماد في تفسيرها على ترجمان القرآن أولى والله أعلم ، أ هـ.[2]

فتبين لنا من هذه النقول أن الاسراء والمعراج كان يقظة بجسده وروحه لا مناما وكلام العلماء في ترجيح ذلك مبني على مجموع ما اتفقت عليه روايات الأحاديث ، والجمع بينها وقد نقل ابن اسحاق عن عائشة ومعاوية أنهما قالا : انما كان الاسراء بروحه ولم يفقد جسده ، ونقل عن الحسن البصري نحو ذلك[3] ويرد عليه ما قدمنا. لكن ابن القيم : وجه هذا القول بجسده بما يجعله يعارض قول من قال : ان الاسراء كان مناما ، ويوافق قول من قال : ان الاسراء كان يقظة في مواجهة الأول حيث قال : ينبغي أن يعلم الفرق بين أن يقال : كان الاسراء مناما ، وبين أن يقال : كان بروحه دون جسده ، وبينهما فرق عظيم ، وعائشة ومعاوية لم يقولا كان مناما ، وانما قالا أسرى بروحه ولم يفقد جسده ، وفرق بين الأمرين ، فان ما يراه النائم قد يكون أمثالا مضروبة للمعلوم في الصورة المحسوسة فيرى كأنه قد عرج به الى السماء ، أو ذهب به الى مكة وأقطار الأرض ، وروحه لم تصعد ولم تذهب ، وانما ملك الرؤيا ضرب له المثال . والذين قالوا عرج برسول الله (صلعم) . . طائفتان ، طائفة قالت عرج بروحه وبدنه ، وطائفة قالت : عرج بروحه ولم يفقد بدنه ، وهؤلاء لم يريدوا أن المعراج كان مناما ، وانما يريدون أن الروح ذاتها أسرى بها وعرج بها

---

(١) سورة الفتح آية ٢٧ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري جـ ٧ ص ٢١٨ .

(٣) تفسير الطبري جـ ١٥ ص ١٦ ، وزاد المعاد لابن القيم جـ ٢ ص ٤٨ .

حقيقة ، وباشرت من جنس ما باشر بعد المفارقة ، وكان حالها في ذلك كحالها بعــد المفارقة في صعودها الى السموات سماء سماء ، حتى ينتهي بها الى السماء السابعة فتقف بين يدى الله عز وجل فيأمر فيها بما يشاء ثم تنزل الى الأرض ، فالذى كان لرسول اللــه (صلعم) ليلة الاسراء اكمل مما يحصل للروح عند المفارقة ومعلوم أن هذا امر فوق ما يراه النائم ، لكن لما كان رسول الله (صلعم) في مقام خرق العوائد حتى شق بطنه وهو حي لا يتألم بذلك عرج بذات روحه المقدسة ، حقيقة من غير اماتة ، ومن سواه لا ينال بــذات روحه الصعود الى السماء الا بعد الموت والمفارقة ، فالأنبياء انما استقرت أرواحهم هنــاك بعد مفارقة الأبدان ، وروح رسول الله (صلعم) صعدت الى هناك في حال الحيـــاة ثم عادت ، وبعد وفاته استقرت بالرفيق الأعلى مع أرواح الأنبياء ، ومع هذا فلها اشراف على الأبدان ، واشراق وتعلق به . بحيث يرد السلام على من سلم عليه ، وبهذا التعلــق رأى موسى قائما يصلي في قبره ، ورآه في السماء السادسة ، ومعلوم أنه لم يعرج بموسى من قبره ثم رد اليه ، وانما ذلك مقــام روحه واستقرارها ، وقبره مقام بدنه واستقراره الى يوم معــاد الأرواح الى أجسادها ، فرآه يصلي في قبره ، ورآه في السماء السادسة ، كما أنه (صلعم) في أرفع مكان في الرفيق الأعلى مستقرا هناك ، وبدنه في ضريحه غير مفقود ، واذا سلم عليه المسلم رد الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام ولم يفارق الملأ الأعلى . . . الخ ، أهـ .(١)

وغرضي من ذكر هذه النقول : هو اثبات أن العروج حقيقة وقع للرسول (صلعم) سواء قيل بجسده وروحه وهو القول الراجح ، أو قيل بروحه ولم يفقد جسده على ما بينه ابن القيم رحمه الله ، وأنه (صلعم) قد بلغ في العلو مستوى يسمع فيه صريف الأقلام ، وتلقــى من الله بدون واسطة ما فرض عليه في تلك الليلة . وهو ما هدف اليه البخارى رحمه اللــه عندما أورد الحديث تحت عنوان (وكلم الله موسى تكليما)(٢) حيث أراد أن يبين بهــذه الترجمة أن الله قد كلم نبينا محمدا (صلعم) بما افترضه عليه في تلك الليلة . والله أعلم.

---

(١) زاد المعاد لابن القيم جـ ٢ ص ٤٨ — ٤٩ .

(٢) سورة النساء آية ١٦٤ .

مبحث مسألة

وقد ترتب على البحث في حديث الاسراء والمعراج بحث آخر وهو : هل رأى الرسول (صلعم) ربه في تلك الليلة أم لم يره ، وكلا القولين أثر عن الصحابة رضي الله عنهم . فذهبت عائشة وابن مسعود الى انكارها ، واختلف عن أبي ذر ، وذهب جماعة منهم ابن عباس ، والحسن ، وعروة بن الزبير الى إثباتها ، وبه قال: جم سائر اصحاب ابن عباس ، وجزم به كعب الأحبار ، والزهري وصاحبه ومعمر وآخرون ، وهو قول الأشعري كما في كتابه الابانة .[1] ثم اختلف هؤلاء هل رآه بعينه أو بقلبه ،

قال ابن حجر : جاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرى مقيدة ، فيجب حمل مطلقها على مقيدها فقد صح عنه أنه ، قال : أتعجبون أن تكون الخلة لابراهيم ، والكلام لموسى والرؤية لمحمد ، ومنها ما أخرجه مسلم من طريق أبي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى (ما كذب الفؤاد ما رأى ، ولقد رآه نزلة أخرى)[2] قال رأى ربه بفؤاده مرتين ، وله من طريق عطاء عن ابن عباس قال (رآه بقلبه ، وأصرح منه ما أخرجه ابن مردويه من طريق عطاء أيضا عن ابن عباس قال : لم يره رسول الله (صلعم) انما رآه بقلبه ثم المراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول العلم ، لأنه (صلعم) كان عالما بالله على الدوام ، بل مراد من أثبت أنه رآه بقلبه أن الرؤية التي حصلت له خلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين لغيره والرؤية لا يشترط لها شيء مخصوص عقلا ، ولو جرت العادة بخلقها في العين ، وروى ابن خزيمة باسناد قوى عن أنس أنه قال : (رأى محمد ربه) وعند مسلم من حديث أبي ذر أنه سأل النبي (صلعم) عن ذلك فقال (نور أني أراه) ولأحمد عنه قال : (رأيت نورا) ولابن خزيمة عنه قال (رآه بقلبه ولم يره بعينه) وبهذا يتبين مراد أبي ذر بذكره النور أي : النور حال بين رؤيته له ببصره[3] ، وقد مال ابن خزيمة في كتاب التوحيد الى ترجيح اثبات[4] الرؤية ، وكذلك يفهم من كلام الذهبي في العلو أنه يميل الى اثباتها .[5]

---

(١) الابانة للأشعري ص ٩٠ .
(٢) سورة النجم الآيتان ١١ ، ١٣ .
(٣) انظر هذه الاثار في فتح الباري جـ ٨ ص ٦٠٧ - ٦٠٨ وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ وما بعدها .
(٤) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ - ٢٣٠ .
(٥) العلو للذهبي ص ٨١

وقد حكي الاثبات عن الامام أحمد ، لكن رد بأن قول أحمد أنه رآه بعيني رأسه من تصرف الحاكي ، وانما قال : مرة رأى محمد ربه ، وقال مرة بفؤاده وهذه نصوص أحمد موجودة ليس فيها ذلك .(١)

وقد حكى عثمان بن سعيد الدارمي اتفاق الصحابة على أنه لم يره ..(٢)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وليس قول ابن عباس مناقضا لهذا ، ولا قوله رآه بفؤاده وقد صح عنه أنه قال : رأيت ربي تبارك وتعالى ، ولكن لم يكن هذا في الاسراء ولكن كان في المدينة لما احتبس عنهم في صلاة الصبح ، ثم أخبرهم عن رؤية ربه تبارك وتعالى تلك الليلة في منامه ، وعلى هذا بنى الامام احمد رحمه الله تعالى ، وقال نعم رآه حقا فان رؤيا الأنبياء حق ولا بد ، ولكن لم يقل أحمد أنه رآه بعيني رأسه يقظة ومن حكى عنه ذلك فقد وهم عليه ولكن قال : مرة رآه ، ومرة قال : رآه بفؤاده ، أما قول ابن عباس أنه رآه بفؤاده مرتين فان كان استناده الى قوله تعالى (ما كذب الفؤاد ما رأى) ثم قال (ولقد رآه نزلة أخرى) والظاهر أنه مستنده . فقد صح عنه (صلعم) أن هذا المرئي جبريل ، رآه مرتين في صورته التي خلق عليها ، وقول ابن عباس هذا هو مستند الامام أحمد في قوله : رآه بفؤاده . وأما قوله : في سورة النجم (ثم دنى فتدلى) فهو غير الدنو والتدلي في قصة الاسراء ، فان الذى في سورة النجم هو دنو جبريل وتدليه ، كما قالت عائشة وابن مسعود ، والسياق يدل عليه ، فانه قال : (علمه شديد القوى) وهو جبريل (ذو مره فاستوى) وهو بالأفق الأعلى ثم دنى فتدلى) فالضمائر كلها راجعة الى هذا المعلم الشديد القوى ، وهو ذو المرة أى القوة ، وهو الذى استوى بالأفق الأعلى ، وهو الذى دنى فتدلى فكان من محمد (صلعم) قدر قوسين أو أدنى ، فأما الدنو والتدلي الذى في حديث الاسراء فذلك صريح في أنه دنو الرب تبارك وتعالى وتدليه ، ولا

---

(١) فتح الباري جـ ٨ ص ٦٠٨ ، زاد المعاد جـ ٢ ص ٤٨ .

(٢) زاد المعاد جـ ٢ ص ٤٨ .

تعرض في سورة النجم لذلك ، بل فيها أنه رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى ، وهذا هو جبريل رآه محمد (صلعم) على صورته الحقيقية مرتين مرة في الأرض ، ومرة عند سدرة المنتهى والله اعلم .(١)

وأقول : ان ابن عباس وان كان ممن يقول : ان النبي (صلعم) قد رأى ربه ليلة الاسراء الا أنه في بعض كلامه قيد تلك الرؤية فقال مرة بفؤاده ، ومرة قال رآه بقلبه ولم يرد عنه أنه رآه بعيني رأسه . وان كان قد حصل في بعض رواياته الاطلاق فيحمل المطلق على المقيد ، وبهذا نستطيع أن نقول : ان مقصود من نفى الرؤية نفي الرؤية بالعين البصرية ، ومن اثبتها - أى الرؤية - أثبتها رؤيا قلبية لا بصرية . وعندئذ يمكن أن يقال : لو فهم كل من الفريقين قصد الآخر ، لما حصل من بعضهم الانكار على بعض . فانه قد ثبت عنه (صلعم) أنه رأى ربه رؤيا منام .(٢)

---

(١) زاد المعاد جـ ٢ ص ٤٨ ، تفسير القاسمي جـ ١٥ ص ٥٥٦٥ - ٥٥٦٧ .

(٢) مسند الامام احمد حديث رقم ٣٤٨٤ من طبعة المعارف .

الدليل الثاني عشر من الأدلة النقلية :

(اخباره تعالى عن نفسه واخبار رسوله عنه ، أن المؤمنين يرونه سبحانه من فوقهم)

قال تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)(١) يعني رائية ترى ربها عز وجل لأن النظر اذا ذكر مع الوجه ، فمعناه نظر العينين ، وكذلك النظر هنا مقرونا بقوله (الى) فكانت نصا في ارادة نظر الرؤية بالعينين اللتين في الوجه .(٢) وقال تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)(٣) . وقال أيضا (ولدينا مزيد)(٤) وقال أيضا (تحيتهم يوم يلقونه سلام)(٥) قال السلف : ان الزيادة المذكورة في الآيات هي النظر الى الله عز وجل ، ولم ينعم الله عز وجل على أهل جناته بأفضل من نظرهم اليه ، ورؤيتهم له ، يوم يلقونه في دار كرامته .

أما الكفار فقد حجبهم الله عن رؤيته فقال : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)(٦) . فمفهوم الآية أن المؤمنين غير محجوبين عن رؤيته سبحانه وتعالى وبهذه الفضيلة يفضل الله أولياءه من المؤمنين ، ويحجب جميع اعدائه عن النظر اليه ، وهذا نظر أولياء الله الى خالقهم جل ثناؤه بعد دخول أهل الجنة الجنة ، وهي الزيادة المذكورة في الآيات السابقة ، أما الكفارفقد حجبهم الله عن رؤيته . قال الشافعي عند تفسير قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) لما حجب هؤلاء في حال السخط دل على أن هؤلاء يعني المؤمنين يرونه في حال الرضا .(٧)

وفي الحديث عن صهيب عن النبي (صلعم) في قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال : " اذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد يا أهل الجنة ان لكم عند ربكم موعدا قالوا : ألم تبيض وجوهنا ، وتنجينا من النار ، وتدخلنا الجنة ؟ قال :

---

(١) القيامة آية ٢٢ — ٢٣ .
(٢) الابانة للأشعري ص ٣١ — ٣٢ .
(٣) سورة يونس آية ٢٦ .
(٤) سورة ق آية ٣٥ .
(٥) سورة الأحزاب آية ٤٤ .
(٦) سورة المطففين آية ١٥ .
(٧) كتاب التوحيد لابن خزيمة تحقيق د . محمد خليل هراس ص ١٨٠ .

" نو الله ما أعطاهم شيئا هو أحب اليهم من النظر اليه "[1] ، والسلف مجمعون على أن (الحسنى) في الآية هي الجنة ، والزيادة : هي النظر الى الله عز وجل .

وفي حديث لقيط بن عامر عند ابن خزيمة : أنه خرج وافدا الى رسول الله (صلعم) ومعه نهيك بن عاصم بن مالك بن المنتفق ، قال : فقدمنا المدينة لانسلاخ رجب فصلينا معه صلاة الغداة فقام رسول الله (صلعم) في الناس خطيبا .. الى أن قال : فتخرجون من الأصواء ، ومن مصارعكم فتنظرون اليه ، وينظر اليكم ، قال : قلت : يا رسول الله كيف وهو شخص واحد ونحن ملء الأرض ننظر اليه ، وينظر الينا ؟ قال : أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله : الشمس والقمر آية صغيرة ، ترونهما في ساعة واحدة ، وتريانكم فلا تضامون في رؤيتهما ، ولعمر الهك لهو على أن يراكم وترونه أقدر منهما على أن يريانكم وترونهما ، قال : قلت يا رسول الله : فما يفعل بنا ربنا اذا لقيناه ؟ قال تعرضون عليه بادية له صفحاتكم ، لا تخفى عليه منكم خافية ... الى أن قال : فقلت يا رسول الله فبم نبصر يومئذ ؟ قال : بمثل بصرك ساعتك هذه وذلك مع طلوع الشمس في يوم أشرقت الأرض ، وواجهت الجبال ....[2] وذكر الحديث .

---

(١) تفسير الطبرى ج ١١ ص ١٠٦ ، كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٠ من طرق متعددة ، وصحيح مسلم ج ١ ص ١١٢ كتاب الايمان باب : اثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمه ص ١٨٨ — ١٩٠ ، وقال المحقق انه في كتاب السنة للامام احمد وقد أورد هذا الحديث ابن القيم في كتابه : زاد المعاد ج ٣ص ٥٥ ثم بين من اخرجه من أئمة أهل الحديث ، ثم تكلم عن كلماته اللغوية وسرد أقوال علماء الحديث في ذلك ، وقال هذا حديث كبير جليل القدر تتنادى جلالته وفخامته وعظمته على أنه قد خرج من مشكاة النبوة ، لا يعرف الا من حديث عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدني رواه عنه ابراهيم بن حمزه الزبيرى وهما من كبار علماء المدينة ثقتان محتج بهما في الصحيح احتج بهما البخارى ورواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول ، وقابلوه بالتسليم والانقياد ، ولم يطعن أحد منهم فيه ، ولا في أحد من رواته . ثم سرد أسماء من رواه من الأئمة

وفي صحيح البخاري : من حديث قيس عن جرير : قال : كنا جلوسا عند النبي (صلعم) اذ نظر الى القمر ليلة البدر . قال : انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته) [1] .. ومن طريق أخرى عنه قال : قال النبي (صلعم) "انكم سترون ربكم عيانا " . [2]

وفيه أيضا من حديث ابي هريرة قال : ان الناس قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله (صلعم) هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله قال : فانكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة ... [3] الحديث .

وحديث أبي سعيد الخدري قال : قلنا يا رسول الله : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال هل تضارون في رؤية الشمس والقمر اذا كانت صحوا ؟ قلنا : لا ، قال : فانكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون في رؤيتهما ... [4] الحديث .

فهذه نصوص صريحة من الكتاب والسنة ناطقة بأن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة في الجنة ، وأحاديث الرؤية تشبه أن تكون متواترة في المعنى لكثرتها واشتهارها واذا كانت الرؤية قد صارت قطعية الثبوت بتلك الأدلة ، وعندئذ يخطر سؤال عن الجهة التي تقع منها الرؤية ، فان الجهات ست ، ولا بد من وقوع الرؤية في واحدة منها فهل نراه من تحتنا — حاشاه سبحانه ، أو عن أيماننا ، أو عن شمائلنا ، أو من خلفنا ، أو من أمامنا أو

---

(١) فتح الباري على صحيح البخاري كتاب التوحيد باب الرؤية جـ ١٣ ص ٤١٩ .

(٢) نفس المصدر الجزء والصفحة ، وسنن ابن ماجه المقدمة من باب فيما انكرت الجهمية جـ ١ ص ٦٣ ، وانظر احاديث الرؤية في صحيح مسلم كتاب الايمان ، باب : معرفة طريق الرؤية جـ ١ ص ١١٢ — ١١٧ .

(٣) فتح الباري جـ ١٣ ص ٤١٩ كتاب التوحيد باب الرؤية صحيح مسلم جـ ١ ص ١١٤ — ١١٥ كتاب الإيمان باب معرفة طريق الرؤية وسنن ابي داود جـ ٤ ص ٢٣٣ باب الرؤية ، سنن ابن ماجه المقدمة جـ ١ ص ٦٣ ، مسند الامام احمد جـ ٣ ص ١٦ ، ١٧ .

(٤) فتح الباري جـ ١٣ ص ٤٢٠ كتاب التوحيد باب الرؤية ، صحيح مسلم جـ ١ ص ١١٤ — ١١٥ ، كتاب الايمان باب : معرفة طريق الرؤية .

نراه من فوقنا ، ولا تحتمل القسمة اكثر من هذا ، فان نفينا الرؤية عنه من سائر الجهات التي تمكن منها الرؤية ، صارت الرؤية ممتنعة غير ممكنة ، لأن من شرط الرؤية أن يكون المرئي في جهة من الرائي ، ومن ادعى امكان الرؤية بلا جهة فقد كابر العقول ، ووقع في التناقض ولذا لما رأى المعتزلة أنه لا يمكن اثبات الرؤية مع نفي الجهة ، التزموا نفي الرؤية ، وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث . أما الأشاعرة فقد اثبتوا الرؤية ، لكنهم مع المعتزلة في نفي الجهة ، فقالوا باثبات رؤية بلا جهة ، ولهذا ذهب بعض محققيهم الى أن الرؤية الثابتة للمؤمنين في الآخرة ليست بصرية ، وانما هي زيادة انكشاف الرب لهم وتمام معرفتهم به ، حتى كأنهم يرونه بأعينهم . قالوا : وعلى هذا يرتفع الخلاف بيننا وبين المعتزلة لأن الرؤية التي نثبتها ليست هي التي نفتها المعتزلة ، فنحن وهم متفقون على نفي الرؤية البصرية التي تقتضي وقوع المرئي في جهة من الرائي .(١) لكن هذا القول مردود بقوله (سترون ربكم عيانا) لأن اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم ، وقد ثبت بالعقل امكان رؤيته تعالى ، وبالشرع وقوعها في الآخرة ، فاتفق العقل والشرع على امكان الرؤية ، ووقوعها ، فان الرؤية أمر وجودى ، لا يتعلق الا بموجود قائم بنفسه ، وما كان أكمل وجودا كان أحق أن يرى فالبارى سبحانه أحق أن يرى من كل ما سواه ، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه ، وتعذر الرؤية . انما يكون لخفاء المرئي ، واما لآفة وضعف في الرائي ، والرب سبحانه اظهر من كل موجود ، وانما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر اليه فاذا كان الرائي في دار البقاء كانت قوة البصر في غاية القوة لأنها دائمة ، فقويت على رؤيته تعالى ، واذا جاز أن يرى ، فالرؤية المعقولة له عند جميع بني آدم عربهم وعجمهم ، أن يكون المرئي مقابلا للرائي مواجها له بائنا عنه ، لا تعقل الأمم رؤية غير ذلك . واذا كانت الرؤية مستلزمة لمواجهة الرائي ومباينة المرئي لزم ضرورة أن يكون مرئيا له من فوقه ، أو من تحته ، أو من يمينه ، أو عن شماله ، أو خلفه

---

(١) شرح النونية للدكتور محمد خليل هراس ج١ص ٢٠١ — ٢٠٢ ومنهاج السنة ج٢ ص ٢٧٢ ، ٢٤٢ ، ٤١٣ ، ومجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٧ والكشف عن مناهج الأدلة ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد ص ٩٥

أو أمامه ، وقد دل النقل الصريح على أنهم انما يرونه سبحانه من فوقهم لا من تحتهم كما قال رسول الله (صلعم) : " بينا أهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤوسهم ، فاذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم ، وقال يا أهل الجنة سلام عليكم — ثم قرأ ﴿سلام قولا من رب رحيم﴾ (١) ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم في ديارهم " (٢) فلا يجتمع الاقرار بالرؤية وانكار الفوقية والمباينة ، وادعاء ذلك مخالف لما هو مركوز في الفطر والعقول ... (٣)

قلت : وقد ضرب النبي (صلعم) المثل لرؤية الله سبحانه وتعالى برؤية الشمس والقمر ليس دونهما سحاب ، ولله المثل الأعلى . ولكن المقصود بهذا التمثيل بيان جواز هذا وامكانه ، لا تشبيه الخالق بالمخلوق وانما شبه الرؤية بالرؤية ، وليس المرئي مشبها للمرئي .

وأقول ثانيا : لو لم يكن الله فوق خلقه كما أخبر عن نفسه سبحانه ، ولو لم يكن المؤمنون يرونه من فوقهم لكان التشبيه خاطئا ، وحاشا رسول الله (صلعم) أن يكون في بيانه ما هو خطأ — ثم لو كانت الرؤية من غير جهة العلو ، لما تحققت للكل في آن واحد ، ولحجب بعضهم بعضا الا أن يكونوا في جهة العلو ، وهو في جهة التحت ، تعالى الله أن يكون كذلك ، بل هو كما وصف نفسه ، وكما وصف رسوله (صلعم) عاليا فوق خلقه بائنا منهم .

فتحقق بهذا أن المؤمنين اذا رأوا ربهم يوم القيامة ، وناجوه ، كل يراه فوقه قبل وجهه ، كما يرى الشمس والقمر ، ومن كان له نصيب من المعرفة بالله ، والرسوخ في العلم بالله ، يكون اقراره للكتاب والسنة على ما هما عليه ..

---

(١) سورة يس آية ٥٨ .

(٢) سنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية جـ ١ ص ٦٦ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ٢٨٠ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٥٢ وما بعدها .

وعندما نثبت الرؤية ونقول ان المرئي يجب أن يكون في جهة من الرائي ، وأن الله لا يرى الآ من جهة العلو ،لا نكيف ولا نشبه ولا نمثل ، ونؤمن ايمانا قاطعا ، بأنه لا مماثلة بين الله وخلقه من أى جهة ، لكنا في نفس الوقت لا نعطل النصوص ، عما دلت عليه ، ونؤمن بأن الله لم يخاطبنا بأحاجي والغاز لا نفهما ، ولا نعرف لها معنى اذ ليس ذلك من غاية من أراد البيان بقوله وبيانه .

ومن سرد كل هذه الأدلة يتبين أن القرآن والسنن المستفيضة المتواترة ، وغير المتواترة واضحة الدلالة في اثبات العلو لله تعالى على عرشه ، بأنواع من الدّلالات ، ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات فتارة يخبر أن خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها اليه ، وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده كقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق)(١) وتارة يخبر بأنه العلي الأعلى وتارة يخبر بأنه في السماء ، فذكر السماء دون الأرض ، ولم يعلق بذلك ألوهيته أو غيرها ، وتارة يجعل بعض المخلوقات عنده دون بعض .

قال شيخ الاسلام : فلا يخلو اما أن يكون ما اشتركت فيه هذه النصوص من اثبات علو الله نفسه على خلقه هو الحق ، أو الحق نقيضه ، اذ الحق لا يخرج عن النقيضين واما أن يكون هو جلّ شأنه نفسه فوق الخلق ، أو لا يكون فوق الخلق ، كما تقول الجهمية الذين يقولون : هو سبحانه لا فوقهم ، ولا فيهم ولا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين ولا محايث ، وتارة يقولون : هو بذاته في كل مكان ، وفي المقالتين كلتيهما يدفعون أن يكون هو نفسه فوق خلقه ، فاما أن يكون الحق اثبات ذلك ، أو نفيه ، فان كان نفي ذلك هو الحق ، فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا قط — لا نصا ولا ظاهرا ، ولا الرسول ، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ،لا أئمة المذاهب الأربعة ولا غيرهم ، ولا يمكن أحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء ، أنه نفى ذلك أو أخبر به ، وأما ما نُقِلَ من الاثبات عن هؤلاء فأكثر من أن يحصى أو يحصر ، فان كان الحق هو النفي دون الاثبات ، والكتاب

---

(١) سورة الأنعام آية ١١٤ .

والسنة والاجماع انما دل على الاثبات ، ولم يذكر النفي أصلا الزم أن يكون الرسول والمؤمنون لم ينطقوا بالحق في هذا الباب ، بل نطقوا بما يدل - اما نصا واما ظاهرا - على الضلال والخطأ المناقض للهدى والصواب ، ومعلوم أن من اعتقد هذا في الرسول والمؤمنين فلــــه أوفى حظ من قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غــير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا)[1] فان القائل اذا قال : هـــذه النصوص أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلت عليه ، أو أنه لم يرد اثبات علو اللـه نفسه على خلقه ... فيقال له : فكان يجب أن يبين الحق الذى يجب التصديق به باطنـا وظاهرا ، بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه ، فان غاية ما يقدر أنه تكلم بالمجاز المخالف للحقيقة ، والباطن المخالف للظاهر ، ومعلوم باتفـــاق العقلاء أن المخاطِب المبين اذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على ارادة — المعنى المجازى فاذا كان الرسول المبلغ المبين الذى بين للناس ما نزل اليهم ، يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه ، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهـم المعنى الذى لم يرده ، لا سيما اذا كان باطلا لا يجوز اعتقاده في الله فان عليـــه أن ينهاهم عن أن يعتقدوا في الله ما لا يجوز اعتقاده ، اذا كان ذلك مخوفاً عليهم ، ولو لم يخاطبهم بما يدل على ذلك فكيف اذا كان خطابه هو الذى يدلهم على ذلك الاعتقـــاد الذى تقول النفاة : هو اعتقاد باطل ، فاذا لم يكن في الكتاب ولا السنة ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ، ما يوافق قول النفاة أصلا ، بل هم دائما لا يتكلمون الا بالاثبات امتنع حينئذ أن لا يكون مرادهم الاثبات ، وأن يكون النفي هو الذى يعتقدونه ويعتمدونه وهـم لم يتكلموا به قط ولم يظهروه ، وانما اظهروا ما يخالفه وينفيه ، وهذا كلام متين لا مخلـص لأحـد منـه ..[2]

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٦٤ وما بعدها ، ولوامع الأنوار البهية جـ ١ ص ١٩٤ وما بعدها .

واذ قد ثبت بأن الله هو العلي الأعلى ، وأنه فوق العرش فوق السماء ، فوق مخلوقاته بائن عنها بالنصوص المتواترة التي تورث علما يقينيا من أبلغ العلوم الضرورية فلا عبرة بقول النفاة ، فليس معهم دليل سمعي واحد يؤيد قولهم ، وانما بنوا نفيهم على مجرد وهم وخيال ، وقياس فاسد .

وليس معنى قولنا : بأن الأشياء تعرج اليه وتصعد ، وترتفع ، انها تساويه في الارتفاع في علوه ، كلا ، ولكنا نقول : انها اذا صعدت الى العرش ، أو ما دون العرش فقد صعدت اليه في العلو ، وان كانت لم تره ، ولم تساويه في الارتفاع في علوه ، فانه سبحانه أعلى من كل شيء ، وفوق كل شيء أيضا : وليس معنى قولنا أنه في السماء : أن الله في جوف السماء ، وأن السموات تحصره وتحويه ، فان هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها ، بل هم متفقون على أن الله فوق سمواته ، على عرشه بائن من خلقه ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته . وقد قال الامام مالك بن أنس : ان الله فوق السماء وعلمه في كل مكان [1] ، ومن اعتقد أن الله في جوف السماء محصور محاط به ، وأنه مفتقر الى العرش ، أو غير العرش من المخلوقات ، أو أن استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه ، فهو ضال مبتدع جاهل ...

ولو تتبعنا هذه الأدلة من الكتاب والسنة ، ولاحظنا سياقها لوجدنا أنها تفيد علو الله وفوقيته المطلقة من كل وجه ، وأنه لم يرد في أى منها ما يفيد ارادة معنى دون الآخر ، بل كلها على نمط واحد في الاثبات . كلمة واحدة لا نجد ما يصرفها عن ارادة المعاني الحقيقية منها ، اذ لو أريد ذلك لجاء ولو في بعضها ما يدل عليه لتحمل باقي النصوص عليه . كما جاءت آيات وأحاديث القرب والمعية وأريد منها بيان أن ذلك القرب والمعية معية العلم ، أو النصر والتأييد ، والله سبحانه فوق خلقه علمه محيط بهم لا يخفى عليه منهم شيء ، بل ان آيات القرب والمعية في ألفاظها وسياقها ما يدل على ارادة ذلك ، لا أن الله بذاته

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٥٨ ، مسائل الامام احمد لأبي داود السجستاني تلميذ الامام أحمد . ضمن مجموعة عقائد السلف ص ١٠٤ — ١٠٥ .

في كل مكان كما يزعمه المبطلون . مثل افتتاح بعضها بالعلم واختتامها بالعلم ، وليس فيها من الاطلاق ما في آيات العلو والفوقية وان وجد ذلك فهي مخصصة ببعضها ، ومما في آيات العلو والفوقية . ولا شك أن ملاحظة السياق في تحديد مدلولات الألفاظ كالنص في افادة القطع ، كيف وقد جاءت النصوص واضحة الدلالة على أن الله فوق سمواته فوق عرشه بائن من خلقه ، سبحانك ربي .

المبحث الثاني في :

(الدليل الثاني : من أدلة أهل السنة على اثبات علو الله على عرشه فوق السموات)

وهو اتفاق الديانات السماوية كلها على أن الله في السماء

أجمع الرسل عليهم الصلاة والسلام ، والكتب المنزلة على أن الله عز وجل في السماء وأنه فوق خلقه ، مستو على عرشه ، وقد حكى هذا الاجماع غير واحد من العلماء المعتبرين مثل : الشيخ عبد القادر الجيلاني في كتابه المسمى (الغنية) وأبو الوليد بن رشد الأندلسي المالكي المسمى بابن رشد الحفيد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) والقرطبي في تفسيره .

قال الشيخ ابو محمد : عبد القادر الجيلاني : في كتابه (الغنية) أما معرفة الصانع بالآيات والدلالات على وجه الاختصار ، فهو أن يعرف ويتيقن أن الله واحد أحد . الى أن قال : وهو بجهة العلو مستو على العرش ، محتو على الملك ، محيط علمه بالأشياء (اليه يصعد الكلم الطيب) يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)[1] ولا يجوز وصفه بأنه بكل مكان ، بل يقال : انه في السماء على العرش ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وذكر آيات وأحاديث .

الى أن قال : وينبغي اطلاق صفة الاستواء من غير تأويل ، وأنه استواء الذات على العرش ، ثم قال وكونه على العرش مذكور في كل كتاب انزل على كل نبي ارسل بلا كيف وذكر كلاما طويلا ، وذكر في سائر الصفات نحو هذا[2] .

وقال القرطبي في كتابه الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وفي تفسيره عند

---

(١) سورة السجدة آية ٥ .

(٢) كتاب الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الاسلامية للشيخ عبد القادر الجيلاني مطبعة البابي الحلبي ط ٣ سنة ١٣٧٥/١٩٥٦م ص ٨١ وما بعدها ، وقال ابن القيم قد ذكر مثل ذلك في كتابه : تحفة المتقين وسبيل العارفين انظر اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٠ .

تفسير قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وأصل الاستواء في اللغة : الارتفاع والعلو على الشيء ، وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم ، لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى ، كما نطق كتابه ، وأخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم المخلوقات ، وانما جهلوا كيفية الاستواء ، فانه لا تعلم حقيقته ، ثم ذكر قول مالك وقول أم سلمة رضي الله عنهما (الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة) وفسر قول مالك : الاستواء معلوم — أى في اللغة ، وقال الاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار . . .[1] أ هـ .

وقال ابن رشد : القول في الجهة : واما هذه الصفة ، فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله ، وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة ، مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)[2] ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)[3] ومثل قوله (تعرج الملائكة والروح اليه)[4] ومثل قوله (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور)[5] الى غير ذلك من الآيات التي ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا ، وان قيل انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب واليها

---

(١) تفسير القرطبي نشر دار الكتب العربي للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٧/١٣٨٧ جـ ٧ ص ٢١٩ – ٢٢٠ والأسنى في تفسير اسماء الله وصفاته العلي مخطوط لوحة رقم ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) سورة الحاقة آية ١٧ .

(٣) سورة السجدة آية ٥ .

(٤) سورة المعارج آية ٤ .

(٥) سورة الملك آية ١٦ .

واليها كان الاسراء بالنبي (صلعم) حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ... أهـ.[1]

ومن حكى الاجماع كذلك شيخ الاسلام ابن تيمية ، الذى لم يأت الزمان له بنظير في سعة الاطلاع ، والجمع بين المعقول والمنقول مع قدرة فائقة في الجدل ، وبراعة في تصريف الحجج ، وسبر لأغوار المذاهب ، ووقوف على دقائقها . يقول ابن تيمية في جواب من أنكر أن يكون الله مباين أو محايث للعالم : ان المباينة من باب المفاعلة ، التي يلزم من ثبوتها من أحد الجانبين ثبوتها في الجانب الآخر عقلا وكذلك هو في اللغة ... فالمجادل اما أن يقول انه مباين للخالق ، واما أن لا يكون مباينا ، فان قال انه مباين للخالق ، لزم أن يكون الخالق مباينا له ، وان قال — أي المجادل — لست مباينا لزمه القول بالحلول والاتحاد ، فان ما لم يكن مباينا لغيره متميزا عنه ، كان مجامعا له مداخلا له ، بحيث هو يحايثه ويجامعه ويداخله كما تحايث الصفة محلها الذى قامت به ، والصفة المشاركة لها بالقيام به ، فان التفاحة مثلا طعمها ولونها ليس هو بمباين لها ، بل هو محايث لها ومجامع لها ، وذلك الطعم محايث للون ، والمباينة هي المفارقة ، وهي ضد المجامعة ، فلما كانت الصفة التي تسمى العرض تحايث محلها — الذى يسمى الجسم — وتحايث عرضا آخر ، كان من المعلوم أن مثل هذا منتف عن الله فانه ليس بعرض ، ولا صفة من الصفات ، بل هو قائم بنفسه مستغن عن محل يقوم به فلا يجوز عليه محايثة المخلوقات والحلول ، ... الى أن قال : فان قال النفاة : لا نسلم ان هذه القضية ضرورية . قيل : هذا منع غير مقبول ، فان المقدمات الضرورية لا يجوز منعها ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا اقامة حجة على منكر ، فان المستدل غايته أن يستدل بدليل مؤلف من مقدمات ضرورية فلو جاز منع الضروريات لم يصح الاستدلال ، وكذلك الاستدلال على أنهما ليست بضرورية ، أو ليست بصحيحة لا يقبل أيضا ، فان الضروريات هي الأصل للنظريات

---

(١) فلسفة ابن رشد : منشورات دار الآفاق الجديدة ط : ١ سنة ١٣٩٨ / ١٩٧٨ مناهج الأدلة ص ٨٣ وما بعدها .

فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحا في الأصل بفرعه ، وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعا ، فان الفرع اذا كان فاسدا لم تجز المعارضة به ، وان كان صحيحا لزم أن يكون أصله صحيحا ، فلا يجوز أن يكون قادحا في الأصل ، فثبت على التقديرين أنه لا يجوز معارضة الضروريات بالنظريات . . .

وليس ادعاء المستدل على أن المقدمة ضرورية حجة على مناظره ، لكن من علم أن القضية ضرورية فقد حصل له العلم بذلك ، وهو لا يكابر نفسه ، وسواء علمها غيره أو لم يعلمها ، وسواء سلمها له أو نازعه فيها ، فما علمه هو ضرورة لا يمكنه أن يشك فيه .

وأما طريق الزامه لمنازعه فانه يستشهد على ذلك بتسليم أرباب العقول السليمة التي لم يعارضها عقد ولا قصد يخالف فطرتها ، فاذا كان أهل العقول السليمة التي لا هوى لها ولا اعتقاد يخالف ذلك تقر بأن هذه القضية معلومة عندهم بالضرورة علم أن الأمر كذلك وأن المنازع فيها قد تغيرت فطرته التي فطر عليها لاعتقاد أو هوى ، كما قد يعرض له ما يوجب غلطه ، فكذلك العقل يعرض له ما يوجب غلطه . ومما يبين أن هذه القضية حق أن جميع الكتب المنزلة من السماء ، وجميع الأنبياء جاءوا بما يوافقها لا بما يخالفها ، وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها ، لا يخالفونها ، ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له في الأمة لسان صدق ، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها ، وانما خالفها طائفة من المتفلسفة وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم ، والذين خالفوها عقلاؤهم وعلماؤهم — تناقضوا في ذلك وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها ، وهي أبين منها ، ومن أنكر منهم ذلك أدى به الأمر الى جحد عامة الضروريات والحسيات ، فالمنكر لهذه القضية الضرورية هو بين أمرين : اما أن يلتزم جحده عامة الضروريات ، واما أن يقر بقضايا من جنسها ضرورية دون هذه في القوة والجلاء ، يبين ذلك أن الذين قالوا : ان الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك : هل هو فوق العالم ، أم ليس فوق العالم ؟ فقال طوائف كثيرة هو فوق العالم ، بل هو فوق العرش

وهو مع هذا ليس بجسم ولا متحيزوهذا يقوله طوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية ، وطوائف من أتباع الأئمة . . . وهذا الذى حكاه الأشعرى عن أهل الحديث والسنة .

وقال طوائف منهم : ليس فوق العالم ، ولا فوق العالم شيء أصلا ، ولا فوق العرش شيء وهذا قول الجهمية والمعتزلة وطوائف من متأخرى الأشعرية والفلاسفة النفاة . أو أنه في كل مكان بذاته ، كما يقول ذلك طوائف من عباد هم ومتكلميهم وصوفيتهم وعامتهم . ومنهم من يقول : ليس هو داخلا ولا خارجا عنه ، ولا حالا فيه ، وليس في مكان من الأمكنة فهؤلاء ينفون الوصفين المتقابلين جميعا ، وكثير منهم يجمع بين القولين .

فان كان المخالف من النفاة للمتقابلين يقول : أنا أقول : لا هو مباين ، ولا أقول بالحلول أو الاتحاد ، فلا يلزمني اذا لم أقل بالمباينة القول بالحلول والاتحاد . قال له المثبتون القائلون بالمباينة ، ومن قال من النفاة انه في كل مكان . . . نحن نعلم بالضرورة ان الموجود اما أن يكون مباينا لغيره ، واما أن يكون محايثا له ، ونعلم بالضرورة أن من أثبت موجودين ليس أحدهما داخلا في الآخر — محايثا له — ولا خارجا عنه — مباينا له — فقد خالف ضرورة العقل وهذا العلم مركوز في فطر جميع الناس ، الا من يقلد قول النفاة ؛ ونفي هذين جميعا هو من أقوال القرامطة الباطنية الذين هم أئمة الجهمية . . . وهذه المقالة فسادها معلوم بالضرورة العقلية ، وان كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة فان الجماعة الذين يقلدون مذهبا تلقاه بعضهم عن بعض يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات ، كما يجوز الاتفاق على الكذب مع المواطئة . والاتفاق . . . . والمثبتة للعلو والمباينة يقولون : من ذكرله قول النفاة — من أجناس بني آدم السليمة الفطر — علم بالضرورة فساده . . . بل هم يقولون ان العلم بالقضية المعينة المطلوب اثباتها — وهو علو الله تعالى على العالم — معلوم بالفطرة والضرورة ويعلمون بطلان نقيضها بالفطرة والضرورة ، فيعلمون بالضرورة القضية العامة ، والقضية الخاصة ، فيعلمون أن الخالق فوق العالم ، ويعلمون امتناع وجود موجودين ليس أحدهما مباينا للآخر ، ولا مداخلا له ، ويعلمون أنه اذا لم يكن مباينا كان مداخلا

له ، ويعلمون أنه اذا لم يكن مباينا كان مداخلا محايثا ، فيلزم الحلول والاتحاد ، ولا ريب أن هذا هو الذى عليه الأمم من بني آدم ، أما من يثبت العلو والمباينة فقوله ظاهر ، وأما الذين لا يقرون بالعلو والمباينة فجمهورهم لا يعلمون ضد ذلك ، الآ أنه في كل مكان ، ولو عرض عليهم نفي هذا وهذا لم يتصوروه ولم يعقلوه ، وبهذا احتج أهل الحلول والاتحاد كالصدر القونوى وأمثاله على نفاة ذلك منهم : فقال : قد سلمتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مباينا له ، وما لم يكن كذلك لم يعقل الآ أن يكون وجود الممكنات ، أو في وجود الممكنات ، إذ لا يعقل الآ هذا ، أو هذا ،ثم هذا وأمثاله يقولون : هو الوجود المطلق.(١) وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام عن الأدلة العقلية . . وقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره : أن أهل الأديان مع المسلمين على أن الله تعالى على العرش.(٢)

وقال ابن قتيبة : وفي الانجيل الصحيح أن المسيح عليه السلام قال : لا تحلفوا بالسماء فانها كرسي الله تعالى .

وقال للحواريين : إن أنتم غفرتم للناس فان ربكم الذى في السماء يغفر لكم ظلمكم ، انظروا الى طير السماء ، فانهن لا يزرعن ولا يحصدن ، ولا يجمعن في الأهواء وربكم الذى في السماء هو يرزقهن ، أفلستم أفضل منهن . ثم قال : ومثل هذا من الشواهد كثير يطول به الكتاب.(٣)

وروى ابن المسيب عن كعب الأحبار قال : قال الله عز وجل في التوراة (أنا الله فوق عبادى ، وعرشي فوق جميع خلقي ، وأنا على عرشي ادبر أمور عبادى ، ولا يخفى عليّ شيء في السما ولا في الأرض)(٤) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٧٠ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر جـ ٥ ص ١٣٨ .

(٣) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧٣ .

(٤) اخرجه الذهبي في كتاب العلو ص ٧٢ ، وقال : رواته ثقات ، وابن القيم في اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٣ ، وقال عنه في مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢١١ ، رواه ابن بطة ، وأبو الشيخ وغيرهما باسناد صحيح .

وقال سعيد بن عامر : الجهمية أشر قولا من اليهود والنصارى ، قد اجتمعت اليهود والنصارى، وأهل الأديان ، أن الله تبارك وتعالى على العرش ، وقالوا هم : ليس على العرش شيء .(١)

---

(١) كتاب خلق افعال العباد للامام البخارى ضمن مجموعة عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ص١٢٠ .

المبحث الثالث في :

(الدليل الثالث من أدلة أهل السنة على اثبات العلو والاستواء على العرش والفوقية)

اجماع الأمة على اثبات العلو والاستواء والفوقية

والكلام عن هذا الدليل من وجهين :

الأول : اجماع السلف من الصحابة والتابعين قبل بزوغ الفتن .

الثاني : اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد بزوغ الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم .

الوجه الأول :

(اجماع السلف من الصحابة والتابعين قبل بزوغ الفتن)

لم يتنازع الصحابة والتابعون في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفقوا على اقرارها وامرارها على ما جاءت به مع فهم معانيها ، واثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنهم قد تلقوا بيان ذلك من الرسول (صلعم) وفهموا معانيها منه ، أو من مدلول الخطاب الذى خوطبوا به .

يقول ابن القيم : قد تنازع الصحابة والتابعون في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين ، وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة ، من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدو الشيء منها ابطالا ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورها واعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالايمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا ، وأجروها على سنن واحد وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، واثباتها من لوازم التوحيد ، فبينها الله سبحانه وتعالى ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس ،. . . ولذلك فلم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها

عضين وأقروا ببعضها ، وانكروا بعضها من غير فرقان مبين ، على أن اللازم لهم فيما انكروه كاللازم فيما أقروا به واثبتوه .(١)

ويقول المقريزي : ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله (صلعم) عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد (صلعم) بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا عن الكلام في الصفات ، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات ، أو صفة فعل ، وانما اثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة .... وساقوا الكلام سوقا واحدا ، وهكذا اثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفي مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم الى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على اثبات وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (صلعم) سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ، ولا مسائل الفلسفة : فمضى عصر الصحابة على هذا ...(٢)

وهكذا نقل الاجماع ابن خلدون في مقدمته المشهورة(٣) والامام ابو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني في كتابه (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) حيث يقول :... ويعرفون ربهم بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله ، أو شهد له رسول (صلعم) على ما وردت الأخبار الصحاح به ونقلته العدول الثقات عنه ، ويثبتون له جل جلاله ما اثبت لنفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله (صلعم) ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه ،

---

(١) اعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٤٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة له أيضا جـ١ ص ٢١ .

(٢) الخطط المقريزية للمقريزى جـ ٤ ص ١٨١ .

(٣) مقدمة ابن خلدون لابن خلدون ص ٤٦٣ .

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي ورد بذكرها القرآن ، ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه ... من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ، وقاله رسوله (صلعم) من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكييف ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، وتضعه عليه بتأويل منكر ، ويجرونه على الظاهر ، ويكلون علمه الى الله تعالى ويقرون بأن تأويلها لا يعلمه الا الله تعالى ...!! (١)

وقد نقل الاجماع عن الصحابة والتابعين كثيرون غير من ذكرت كابن عبد البر ، والطلمنكي والحافظ أبو نعيم ، والخطابي ، وابن أبي زمنين ، وغير هؤلاء كثير من الأئمة الأجلاء والعلماء الكبار ، الذين هم أعلم بمذهب السلف .

واذا تأملنا كلام السلف استطعنا أن نقول جازمين ، أنهم كانوا يفهمون معاني الآيات والأحاديث التي تتحدث عن صفات الرب سبحانه وتعالى ، بدليل انهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات ، اذ لو كانت معاني هذه الآيات والأحاديث غير مفهومة لهم البتة — كما يزعم ذلك الجاهلون بمذهب السلف — لما صح منهم الاثبات اذ كيف يثبتون شيئا لا يعقلون معناه .

غاية الأمر أن السلف لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه الظواهر ، عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالى ، فمثلا (الرحمن على العرش استوى) يفهم منها السلف لأول وهلة معنى العلو والارتفاع ، ولكنهم لا يبحثون فيما بعد ذلك عن حقيقة الاستواء وكيفيته مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق ، ومن ادعى أن السلف كانوا لا يفهمون معاني هذه النصوص ، ولا يسألون عنها ، فقد رماهم بالتقصير في أهم المهمات في الدين ، وهو معرفة صفات الله تعالى ، وما يجب له ، واذا

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني ص ١٠ ، ١١ ويعني بقوله (بأن تأويلها لا يعلمه الا الله) أي معرفة الكنه والحقيقة ، أما المعنى المفهوم من لغة العرب وما تضعه عليه فقد فهموه من الخطاب .

ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله (صلعم) عن أتفه الأشياء ، وأحقرها ، وكان يبين لهم ذلك ، فكيف لا يسألون عن معاني هذه النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم ، مع توفر الرغبة ، وشدة الحاجة الى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين .بل كيف يقال : بأن الله نزّل في القرآن ما لا يفهم معناه ، مع أنه انزله لنتدبره ونعقله وأمر بذلك ، فقال تعالى (كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب)[1] .وكيف يمكن القول بأن رسول الله (صلعم) ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشرح لهم ما غمض عليهم فهمه من كتاب الله ، مع أن الله أرسله ليبين للناس ما نزل اليهم ، وليبلغهم البلاغ المبين .

يقول ابن تيمية : ان أكثر آيات الصفات ، وأحاديث الصفات ، اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها ، والبعض الذى تنازع الناس في معناه ، انما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفيته . . . وحينئذ نفرق بين المعنى المعلوم ، والكيف المجهول فان سمي الكيف تأويلا ساغ أن يقال : هذا لا يعلمه الا الله . . . وأما اذا جعل معرفة المعنى وتفسيره ، كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن ، وقيل ان النبي (صلعم) والصحابة والتابعين ، ما كانوا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) . . . بل هذا عندهم بمنزلة الكلام الأعجمي ، الذى لا يفهمه العربي . . . وانما كانوا يقرؤن ألفاظا لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الانسان كلاما لا يفهم منه شيئا ، فقد كذب على القوم ، والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا ، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وان كان كنه الرب تعالى لا يحيط به العباد ، ولا يحصون ثناء عليه ، فذاك لا يمنع أن يعلموا من أسمائه وصفاته ما علمهم سبحانه وتعالى ، كما أنهم اذا علموا أنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، لم يلزم أن يعرفوا كيفية علمه وقدرته ، واذا عرفوا أنه حق موجود لم يلزم أن يعرفوا كيفية ذاته . .[2]

---

(١) سورة ص آية ٢٩ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٤٢ — ١٤٣ .

لكن أعداء مذهب السلف يرمونه بالجمود ، ومنابذة العقل ، بسبب وقوفه عند الظواهر التي يزعمون أن العقل يقضي باستحالتها . لكن مذهب السلف في الواقع هو المذهب الذى يساير العقل في منطقه ويتمشى مع الفطرة السليمة ، التي لم تفسدها الأهواء ولم تطمس نورها ظلمات التقليد ، واذا كان السلف لم يتبعوا تلك الطرق الكلامية ولا المناهج الفلسفية ، واكتفوا في أخذ عقيدتهم من الكتاب والسنة مكتفين بما فيهما من الأدلة المثبتة لهذه العقائد ، ولم يعوّلوا الا عليهما ، مكتفين بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا واثباتا . ولا يؤولون ولا يعطلون ، ولا يشبهون ولا يمثلون ، ولا يرون أن اثبات شيء من الصفات التي يوجد جنسها في المخلوق مفض الى شيء من التشبيه لأنهم انما يثبتون هذه الصفات اثبات وجود لا اثبات تكييف ، وكانوا يفهمون من النصوص معانيها ولم يخطر ببالهم شيء من التعارض بين ما يفهم من النصوص ، وبين ما يوجبه العقل ، لأنه لا تعارض بين النص الصحيح والعقل الصريح .فذلك . لأن السلف في الصدر الأول من الاسلام وجد أن الله قد صرح بأنه أكمل الدين فقال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا) .(١) وقد روى الطبرى في تفسيره عن ابن عباس قوله في تفسير هذه الآية قال : أخبر الله نبيه (صلعم) أنه قد أكمل لهم الايمان ، فلا يحتاجون الى زيادة أبدا ، وقد أتمه عز وجل فلا ينقصه أبدا ، وقد رضيه فلا يسخطه أبدا.(٢) ولما كان الدين قد كمل ، فقد تلقى السلف العقيدة من طريق الكتاب والسنة ، ولم يكن للعقل عندهم نصيب في تقرير تلك العقائد ، اذ أن العقل قاصر عن ادراك هذه الأمور على حقيقتها .

يقول المقريزى : لما أنزل الله شريعته على رسوله محمد (صلعم) واكمل دينه كان سبيل العارف بالله أن يجمع في معرفته بالله بين معرفتين :

---

(١) سورة المائدة آية ٣ .

(٢) تفسير الطبرى جـ ٦ ص ٧٩ .

احداهما : المعرفة التي تقتضيها الأدلة العقلية .

والأخرى : المعرفة التي جاءت بها الاخبارات الالهية ، وأن يرد علم ذلك الى الله تعالى ، ويؤمن به ، ويكل ما جاءت به الشريعة على الوجه الذى أراده الله تعالى من غير تأويل بفكره ، ولا تحكم فيه برأيه وذلك أن الشرائع انما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بادراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله ... الى أن قال : وقد أجمع أهل الحق على اثبات الصفات الواردة في النصوص من الكتاب والسنة ، مع أنها مصروفة عن التشبيه لقوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ففهمنا من ذلك أن الله تعالى أراد بما نطق به رسول الله (صلعم) في هذه الأحاديث وتناولها عنه الصحابة رضي الله عنهم وبلّغوها لأمته أن يغص بها في حلوق الكافرين وأن يكون ذكرها نكتا في قلب كل ضال معطل مبتدع يقفو أثر المبتدعة من أهل الطبائع وعباد العلل ، فلذلك وصف الله تعالى نفسه الكريمة بها في كتابه ووصفه رسوله (صلعم) ايضا بما صح عنه وثبت فدل على أن المؤمن اذا اعتقد أن الله ليس كمثله شيء وأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ، كان ذكره لهذه الأحاديث تمكين الاثبات وشجا في حلوق المعطلة وقد قال الشافعي : الاثبات أمكن . نقله الخطابي .

ولم يبلغنا عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم انهم أولوا هذه الأحاديث والذى يمنع من تأويلها : اجلال الله تعالى عن أن تضرب له الأمثال ، وأنه اذا نزل القرآن بصفة من صفات الله تعالى كقوله سبحانه (يد الله فوق أيديهم) فان نفس تلاوة هذا يفهم منها السامع المعنى المراد به ، وايضا فان تأويل هذه الأحاديث يحتاج أن يضرب لله تعالى فيها المثل نحو قولهم في قوله (الرحمن على العرش استوى) الاستواء : الاستيلاء كقولك استوى الأمير على البلد ، وأنشدوا : قد استوى بشر على العراق .....

فلزمهم تشبيه البارى تعالى ببشر ، وأهل الاثبات نزهوا الله من أن يشبهوه بالأجسام حقيقة ولا مجازا ، وعلموا مع ذلك أن هذا النطق يشتمل على كلمات متداولة بين الخالق والمخلوق ومع ذلك لم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات مع علمنا قطعا انها عندهم مصروفة عما يسبق اليه ظنون الجهال من مشابهتها لصفات المخلوقين ..(١)

وكان اقتصار السلف في معرفة مسائل أصول الدين ، والاستدلال عليها على الكتاب والسنة نابعا من ايمانهم بأن الله قد بينها أحسن بيان ، وأن الرسول بينها كذلك بيانا شافيا قاطعا للعذر ، فكل ما يحتاج اليه الناس في دينهم قد بينه الرسول (صلعم) بيانا شافيا فكيف بأصول التوحيد والايمان .

يقول ابن تيمية : قد ذكرنا في غير موضع أن أصول الدين الذى بعث الله به نبيه (صلعم) قد بينها الله في القرآن أحسن بيان ، وبين دلائل الربوبية ، والوحدانية ودلائل أسماء الله وصفاته ، وبين دلائل نبوة أنبيائه ، وبين المعاد وبين احكامه وقدرته عليه في غير موضع وبين وقوعه .(٢) ويقول في مكان آخر : فكل ما يحتاج الناس الى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل ، مسائل أصول الدين ، كمسائل التوحيد والصفات والقدرة والنبوة والمعاد فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر ، اذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، وبينه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده بالرسل الذين بينوه وبلغوه ، بكتاب الله الذى نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول (صلعم) لفظه ومعانيه ، والحكمة التي هي سنة رسول (صلعم) مشتملة من ذلك على غاية المراد وتمام الواجب والمستحب .(٣)

ولذلك رأوا أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدى الشرع ، ويكون حاكما عليه لأن هذا من التقدم بين يدى الله ورسوله ، وفي نفس الوقت فالعقل : لا يطمع في أن تورن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره فان ذلك

---

(١) خطط المقريزية للمقريزى جـ ٤ ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢) النبوات لابن تيمية ١٥٥ المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٧ - ٢٨ .

مطمع في محال . وأعني بالعقل هنا المجرد عن النصوص المبني على مقدمات وهمية وخيالية لكن هل دلائل هذه المسائل الأصولية انما يدل عليها الشرع بطريق الخبر الموقوف على العلم بصدق الخبر ، كما يدعي ذلك طوائف من المتكلمين والمتفلسفة ، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة . ؟

الحق أن الأمر ليس كذلك ، ومن ادعاه فقد غلط غلطا عظيما ، وضل ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة انما هي بطريق الخبر المجرد . بل الأمر ما عليه سلف الأمة ، أهل العلم والايمان ، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج اليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره ، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها (ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل)[1] فان الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية ...[2]

واذ قد ثبت اجماع الصحابة والتابعين على اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه الكريمة ووصفه بها رسوله (صلعم) مع الفهم لمعانيها دون الكيفية والحقيقة لأن ذلك مما لا مطمع فيه فاني أورد هنا بعض أقوالهم في القضية الخاصة التي نحن بصدد البحث فيها واثباتها لله كما نطقت بذلك النصوص ــ وهي صفة الاستواء والعلو والفوقية ــ على الوجه اللائق بالله جل جلاله ــ دون تكييف او تشبيه أو تمثيل ولا تعطيل .

ما ثبت في صحيح البخارى من حديث أنس أن زينب بنت جحش : كانت تفتخر على أزواج النبي (صلعم) وتقول : (زوجكن أهاليكن ، وزوجني الله من فوق سبع سموات) وفي لفظ (ان الله أنكحني في السماء) وفي لفظ أنها قالت للنبي (صلعم) زوجنيك الرحمن من فوق عرشه)[3] .

---

(١) سورة الزمر آية ٢٧ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ٢٨ - ٢٩ .
(٣) سبق تخريجه .

وثبت عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : (ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء)[1] .

ما روى أن صعصعة بن صوحان تكلم يوما عند عثمان رضي الله عنه فقال : فيمـا تقولون : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) الآيتين . فقال عثمان : أيها النـــاس ها ان هذا البجباج النفاج[2] لا يدرى من الله ، ولا أين الله ، والله ما نزلت هذه الآية الا في اصحابي ، أخرجنا من ديارنا بغير حق ...[3] .

وثبت عن عبد الله بن مسعود في حديث وافيه الطرق أنه قال ﷺ (بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام ، وبين كل سماء خمسمائة عام ، وبين السابعة والكرسـي خمسمائة عام وبين الكرسي والماء خمسمائة عام ، والكرسي فوق الماء ، والله فوق الكرسـي ، ويعلم ما أنتم عليه ، وفي لفظ والله فوق ذلك لا يخفى عليه شيء من أعمالكم[4] .

قال البيهقي : أظنه أراد : وبين السماء السابعة وبين الماء خمسمائة عـام[5] .

قلت وهذا كما قال : وفي الحديث ما يفسر ذلك : فانه قال : والكرسي فوق الماء ، واللـه عز وجل فوق الكرسي ، ولعله أراد بالكرسي هنا العرش . والله أعلم .

ومن ذلك شعر حسان بن ثابت الذى أنشده النبي (صلعم) وسنورده فـي أدلة اللغة وأوله :

شهدت باذن الله أن محمـدا رسول الذى فوق السموات من عـل[6]

وشعر عبد الله بن رواحه الذى قال فيه :

وأن العرش فوق الماء طـــاف وفوق العـرش رب العالمينــــا[7]

---

(١) العلو للذهبي ص ٢٠ .
(٢) البجباج السمين المضطرب اللحم والنفاج المتكبر .
(٣) العلو للذهبي ص ٢١ .
(٤) العلو للذهبي ص ٣٩ — ٤٠ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠١ من طريقين مختلفتين باللفظين والرد على الجهمية للدارمي عقائد السلف ص ٤٣١ .
(٥) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠١ .
(٦) العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٦ .
(٧) المصدرين السابقين

ومثله شعر العباس بن مرداس السلمي في النبي (صلعم) :

تعالى علوا فوق عرش الهنـــا وكان مكـان الله أعلى وأعظمـا [(١)]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : (ان الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا ثم خلق القلم فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة . [(٢)]

وعنه رضي الله أنه قال عندما أخبر أن أناسا يقولون في القدر قال : يكذبـــون بالكتاب ، لئن أخذت بشعر أحدهم لأنصونه ان الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا . [(٣)]

وعن عبد الله بن عمر قال : (جعل الله فوق السماء السابعة الماء ، وجعـل فوق الماء العرش [(٤)] . وحديث أبي بكر رضي الله عنه أنه قال : لما قبض رسول الله (صلعم) (يا أيها الناس ان كان محمد الهكم الذى تعبدون فانه قد مات ، وان كان الهكم الـذى في السماء فان الهكم لم يمت . . ثم تلا (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل . .) الآيـــة .

وفي رواية : أيها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كـــان يعبد الله فان الله حي في السماء لا يموت وتلا الآية . [(٥)]

---

(١) العلو للذهبي ص ٤٢ .

(٢) العلو للذهبي ص ٤٦ ، والرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٤٤٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٨ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٧٠ .

(٤) العلو للذهبي ص ٥١ .

(٥) رواه البخارى في صحيحه في كتاب الجنائز جـ ٣ ص ١١٣ ، وفي كتاب فضائـــل الصحابة جـ ٧ ص ١٩ ، وفي كتاب المغازى جـ ٨ ص ١٤٥ لكن ليس فيه لفظ فـي السماء .

وهكذا ساقه ابن ماجه في سننه كتاب الدعاء جـ ١ ص ٥٢٠ .

اما لفظ (فان الله حي في السماء) فقد أخرجه البخارى تعليقا في تاريخـه لفضيل بن غزوان كما ذكر ذلك الذهبي في كتابه العلو ص ٦٢ وقال الذهـبي هذا حديث صحيح .

واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٧ ، وقال اخرجه أيضا ابن أبي شيبه وأخرجـه الدارمي في الرد على الجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٤٦٣ .

ولما قدم عمر بن الخطاب الشام استقبله الناس وهو على بعيره ، فقالوا يا أمير المؤمنين لو ركبت برذونا ، يلقاك عظماء الناس ، ووجوههم ، فقال عمر رضي الله عنه : ألا أريكم ههنا ، انما الأمر من ههنا ، فأشار بيده الى السماء .(١)

وحديث الزهري عن سالم أن كعبا قال لعمر : ويل لسلطان الأرض من سلطان السماء ، فقال عمر : الا من حاسب نفسه ... الحديث .(٢)

ومن حديث عبد الرحمن بن غنم قال : سمعت عمر بن الخطاب يقول : ويل لديان الأرض من ديان السماء يوم يلقونه ...(٣)

وعن عمر بن الخطاب : أنه قال : عن خولة بنت ثعلبة : هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات .(٤)

وأخرج أبو أحمد العسال عن عبد الله بن مسعود أنه قال : " من قال سبحان الله والحمد لله والله أكبر ، تلقاهن ملك فعرج بهن إلى الله عز وجل ، فلا يمر بملأ من الملائكة الا استغفروا لقائلهن حتى يحيي بهن وجه الرحمن عز وجل ".(٥)

وأخرج اللالكائي حديث خيثمة بن عبد الرحمن عن ابن مسعود قال : (ان العبد ليهم بالأمر من التجارة والامارة ، حتى اذا تيسر له نظر الله اليه من فوق سبع سموات ، فيقول للملائكة اصرفوه عنه فانه ان يسرته له أدخلته النار .(٦)

وعن عائشة قالت : وأيم الله اني لأخشى لو كنت أحب قتله لقتلت - يعني عثمان -

---

(١) العلو للذهبي ص ٦٢ وقال الذهبي اسناده كالشمس ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٧ .
(٢) العلو للذهبي ص ٦٢ ، الرد على الجهمية للدارمي ضمن عقائد السلف ص ٢٦٤
(٣) العلو للذهبي ص ٦٣ ، الرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة السلف ص ٢٦٤
(٤) العلو للذهبي ص ٦٣ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٦٨ ، وقال : قال ابن عبد البر حدثنا من وجوه عن عمر بن الخطاب وساق الحديث . وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢٠ .
(٥) العلو للذهبي ص ٦٤ وقال الذهبي اسناده صحيح .
(٦) العلو للذهبي ص ٦٤ وقال الذهبي اسناده قوى رواه الثوري عن الأعمش عن خيثمة

ولكن علم الله فوق عرشه أني لم أحب قتله .(١)

وعن ابن عباس قال : تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله عز وجل فان بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك .(٢)

هذه هي بعض نصوص الصحابة ، وهي كما ترى تدل امّا نصا ، واما ظاهرا ، على أن الله فوق عرشه عال على خلقه بائن منهم وهم بائنون منه . وورود هذه النصوص على ألسنتهم كانت بمحضر غيرهم من الصحابة ، ولم ينكر عليهم ، ولو وقع لبلغنا ذلك ، فدل هذا على اجماعهم على القول بذلك واعتقاده . ولو تتبعنا أقوالهم رضي الله عنهم وعباراتهم الدالة على اعتقادهم أن الله سبحانه وتعالى فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه لأخذت من الوقت والجهد ، ومن حجم الرسالة الشيء الكثير ، فاكتفينا بما أوردناه ، ففيه الكفاية لمن القى السمع وهو شهيد .

أما التابعون : فقد كثرت أقوالهم وعباراتهم الدالة على ذلك ويكفينا أن نورد بعض نصوصهم رحمهم الله .

روى بسند صحيح عن مسروق أنه كان اذا حدث عن عائشة قال : حدثتني .. الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المبرأة من فوق سبع سموات .(٣)

وروى عن مالك بن دينار أنه كان يقول : خذوا فيقرأ ثم يقول : اسمعوا الى قول الصادق من فوق عرشه .(٤)

وروى عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سأله رجل فقال (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة

---

(١) العلو للذهبي ص ٦٦ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٧٠ .
(٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٠ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٩ — ٧٠ .
(٣) العلو للذهبي ص ٩٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٧٢ .
(٤) المصدر نفسه ص ٩٧ واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٧٥ .

وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق (١) .

وعن الضحاك في قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) (٢) قال: هو على عرشه وعلمه معهم ، وفي لفظ : هو فوق العرش ، وعلمه معهم أينما كانوا (٣) .

وروى البيهقي عن الأوزاعي قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا (٤) .

وقال أبو عمرو بن عبد البر في كتابه التمهيد : وعلماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم) هو على العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم أحد في ذلك يحتج به (٥) .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية عن قول الأوزاعي السابق : وانما قال الأوزاعي ذلك بعد ظهور الجهم المنكر لكون الله سبحانه فوق عرشه والنافي لصفاته ، ليعلم الناس أن مذهب السلف كان بخلاف قوله (٦) .

وعن مجاهد في قوله تعالى (وقربناه نجيا) (٧) قال بين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب . حجاب نور ، وحجاب ظلمة . . . فما زال موسى يقرب حتى كان بينه وبينه حجاب واحد فلما رأى مكانه وسمع صريف القلم قال : (ربي أرني انظر اليك) (٨) .

---

(١) العلو للذهبي ص ٩٨ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٧٥ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .
(٢) سورة المجادلة آية ٧ .
(٣) العلو للذهبي ص ٩٨ - ٩٩ واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٤ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٠ ، مجموع عقائد السلف ص ١٠٤ من كتاب مسائل الامام احمد لأبي داود السجستاني .
(٤) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ ، والعلو للذهبي ص ١٠٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٤ .
(٥) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٤ والعلو للذهبي ص ١٨١ - ١٨٢ .
(٦) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٣٩ .
(٧) سورة مريم آية : ٥٢
(٨) سورة الأعراف آية : ١٤٣

وعنه قال : بين الملائكة وبين العرش سبعون حجابا ، حجاب من نور ، وحجاب من ظلمة (١) .

ومن مقاتل بن حيان قال بلغنا في تفسير قوله (هو الأول: قبل كل شيء والآخر: بعد كل شيء والظاهر: فوق كل شيء ، والباطن: أقرب من كل شيء : انما يعني بالقرب بعلمه وقدرته وهو فوق عرشه ، وهو بكل شيء عليم (٢) .

وعلى هذا كان سائر التابعين لم يحرفوا ولم يبدلوا ، بل أقروا بعلو الله ، ونطقوا بأن الله هو العلي الأعلى سبحانه وتعالى .

الوجه الثاني :

(اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد بزوغ الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم)

استمر الأئمة الأعلام رحمهم الله ، على ما كان عليه الصحابة والتابعون من اثبات ما وصف الله به نفسه من الصفات ، وما وصفه به رسوله الكريم (صلعم) على وجه العموم ، واثبات علو الله فوق سمواته على عرشه بصفة أخص ، ولو جمعت النصوص ، والعبارات التي نطقوا بها في هذا الشأن لبلغت مجلدات ضخمة ولكنا نشير الى بعضها مختصرين قدر الامكان ، وأسأل الله أن ينفع بها .

وأول هذه النصوص : ما سبق أن ذكرناه عن الامام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه سئل عمن قال : لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض ، فقال : قد كفر لأن الله تعالى يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سمواته ، فقيل له : انه يقول : أقول على العرش ، ولكن قال : لا يدرى العرش في السماء أو في الأرض ، قال : اذا أنكر أنه في السماء فقد كفر (٣) .

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٢ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٠ كتاب الرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢٧٥ .
(٣) العلو للذهبي ص ١٠٨ ، وفتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٧ .

وروى أنه أول ما ظهر جاءته امرأة من ترمذ ، كانت تجالس جهما فدخلت الكوفة ... فقيل لها ان ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له ابو حنيفة ، فأتته فقالت : أنت الذى تعلم الناس ، وقد تركت دينك ؟ أين الهك الذى تعبده ؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها ، ثم خرج اليها ، وقد وضع كتابا : الله تبارك وتعالى في السماء دون الأرض ، فقال له رجل أرأيت قول الله عز وجل (وهو معكم) قال هو كما تكتب الى الرجل : اني معك وأنت غائب عنه .(١) قال البيهقي لقد أصاب أبو حنيفة رضي الله عنه فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض ، وفيما ذكر من تأويل الآية ، وتبع مطلق السمع بأن الله تعالى في السماء .(٢)

وساق البيهقي باسناد صحيح عن أبي الربيع ابن أخي رشد بن سعد عن ابن وهب قال : كنت عند مالك فدخل رجل فقال : يا أبا عبد الله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك وأخذته الرحضاء ، ثم رفع رأسه فقال : الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، ولا يقال ، كيف ، وكيف عنه مرفوع ، وأنت صاحب بدعة أخرجوه .(٣)

ومن طريق أخرى أنه قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك الا مبتدعا ، فأمر به أن يخرج .(٤)

قال ابن تيمية : وجواب مالك في ذلك صريح في الاثبات ، فان السائل قال له : ... كيف استوى ؟ فقال مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، وفي لفظ استواؤه معلوم ، أو معقول ، والكيف غير معقول ، ... فأخبر رحمه الله : بأن نفس الاستواء معلوم ،

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٩ ، والعلو للذهبي ص ١٨ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٩ .
(٣) العلو للذهبي ص ١٠٣ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .
(٤) الرد على الجهمية للدارمي — مجموعة عقائد السلف ص ٢٨٠ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ ، فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨٠ — ١٨١ ، العلو للذهبي ص ١٠٤ .

وأن كيفية الاستواء مجهولة ، وهذا بعينه قول أهل الاثبات ، ولو كان مالك أراد النفي ، لم يحتج أن يقول : الكيف مجهول ، لا سيما اذا كان الاستواء منتفيا ، فالمنتفي المعدوم لا كيفية له حتى يقال : هي مجهولة أو معلومة ، وكلام مالك صريح في اثبات الاستواء ولهذا بدع السائل الذى سأله عن الكيفية . يبين ذلك أن المالكية وغير المالكية نقلوا عن مالك أنه قال : الله في السماء وعلمه في كل مكان .[1] نقل ذلك عبدالله بن احمد بن حنبل في الرد على الجهمية .[2] ونقله أبو عمر الطلمنكي ، وابن عبد البر ، وابن أبي زيد في المختصر ، والأثرم والخلال وغير هؤلاء كثير ممن جمع أقوال السلف .[3]

وقال الشافعي : خلافة أبي بكر الصديق حق قضاه الله في السماء ، وجمع عليه قلوب عباده .[4]

وقال الامام أحمد في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية تحت عنوان : بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش : فقلنا لهم أنكرتم أن يكون الله على العرش وقد قال : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) فقالوا : هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، فهو على العرش وفي السموات ، وفي الأرض وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، وتلو آية من القرآن (وهو الله في السموات وفي الأرض)[5] فقلنا لهم : قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء . . .

وقد أخبرنا أنه في السماء فقال (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) فهذا خبر الله أخبرنا أنه في السماء ، ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموما . . .

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨١ ، والعلو للذهبي ص ١٠٣ ، مسائل الامام احمد لأبي داود مجموعة عقائد السلف ص ١٠٥ .

(٢) العلو للذهبي ص ١٠٣ .

(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨١ .

(٤) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٣ ، ١٣٩ .

(٥) سورة الانعام آية ٣ .

(ملحق لصفحة رقم ٥٣٨)

و وقال الشافعي أيضا : في وصيته ، انه أوصى أن يشهد أن لا اله الآ اللـــه وحده لا شريك له ، فذكر الوصية الى أن قال فيها : والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وانـه يرى في الآخرة عيانا ينظر اليه المؤمنون ويسمعون كلامه ، وأنه تعالى فوق عرشه .

ذكره الحاكم والبيهقي في مناقب الشافعي (١) .

وقال أيضا : السنة التي أنا عليها ، ورأيت أهل الحديث عليها مثل ســـفيان ومالك وغيرهما : الاقرار بشهادة أن لا اله الآ الله ، وان محمدا رسول الله ، الى أن قال : وان الله فوق عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل الى سماء الدنيا كيـــف شاء (٢) .

---

(١) ذكره الحاكم والبيهقي في مناقب الشافعي ، وانظر ص ٢١٢ / ٢١٣ من مختصـر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ

(٢) ذكره الحافظ عبد الغني في كتاب اعتقاد الشافعي ، وانظر ص ٢١٣ من مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم .

وقلنا لهم : أليس تعلمون : أن ابليس كان مكانه والشياطين مكانهم ، فلم يكن الله ليجتمع هو وابليس في مكان واحد ، وانما معنى قول الله جل ثناؤه (وهو الله في السموات وفي الأرض) يقول : هو اله من في السموات واله من في الأرض ، وهو على العرش وقد أحاط علمه بما دونه العرش ، ولا يخلو من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فذلك قوله : (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) (١) . . . فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه ، من غير أن يكون في شيء من خلقه . (٢)

وسئل سفيان الثوري عن قوله عز وجل (وهو معكم اينما كنتم) قال : علمه ، وروى عنه أنه قال في أحاديث الصفات : أمروها كما جاءت . (٣)

وسئل الأوزاعي عن قوله (ثم استوى على العرش) قال : هو على عرشه كما وصف نفسه . (٤) وقال حماد بن زيد ، يقول : انما يدورون على أن يقولوا ليس في السماء اله يعني الجهمية . وقال ابن اسحاق : كان الله تعالى كما وصف نفسه ، اذ ليس الا الماء عليه العرش ، وعلى العرش ذو الجلال والاكرام ، الظاهر في علوه على خلقه ، فليس شيء فوقه ، الباطن لا حاطته بخلقه فليس شيء دونه ، الدائم الذى لا يبيد ، فكان أول ما خلق النور والظلمة ، ثم سمك السموات السبع من دخان ، ثم دحا الأرض ، ثم استوى الى السماء فحبكهن وأكمل خلقهن في يومين ، ففرغ من خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى بعد على عرشه . (٥) وقال عبد الله بن المبارك : حين سئل كيف نعرف ربنا عز وجل ؟ قال : نعرف ربنا فوق سبع سموات ، على العرش استوى بائن من خلقه ، ولا نقول كما قالت الجهمية

---

(١) سورة الطلاق آية ١٢ .

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٩٢-٩٤ وشذرات البلاتين ص ٣٣ - ٣٤ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٠ ، والعلو للذهبي ص ١٠٣ .

(٤) العلو للذهبي ص ١٠٢ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠٨ - ١٠٩ .

انه ههنا ، وأشار الى الأرض.[1] وروى أنه سئل : بم نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على العرش بائن من خلقه ، قيل : بحد ؟ قال : بحد.[2]

وقد نقل محمد بن الحسن : اتفاق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله (صلعم) في صفة الرب عز وجل ، من غير تفسير ، ولا وصف ولا تشبيه . . . الخ.[3] كما نقل ابن عبد البر اجماع أهل السنة على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايمان بها وحملها على الحقيقة ، لا على المجاز الآ أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة .

كما نقل الاجماع عن علماء الصحابة والتابعين على أن الله على العرش وعلمه في كل مكان[4] . وكذا أبو نصر السجرى الحافظ قال : أئمتنا كالثورى ومالك وابن عيينه وحماد ابن سلمه ، وحماد بن زيد ، وابن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد ، واسحاق : متفقون على أن الله فوق العرش وأن علمه في كل مكان . . .[5] هذا غيض من فيض من عبارات السلف رحمهم الله ، وهي شاهدة ناطقة بما لا شك فيه ، بأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه . وقد اتفقت مقالة السلف وأئمة السنة بل والصحابة والله ورسوله والمؤمنون — أن الله عز وجل في السماء ، وأن الله على العرش ، وأن الله فوق سمواته ، وأنه ينزل الى السماء الدنيا ، وحجتهم على ذلك الآثار ، ومقالة الجهمية : أن الله في جميع الأمكنة تعالى الله عن قولهم ، ومقالة أخرى للمتكلمين ، أن الله ليس في السماء ، ولا على العرش

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٤٧ ، وفتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ١٣٨ .

(٢) الرد على الجهمية للدارمي فمن ضمن عقائد السلف ص ٢٨٢ ، والرد على بشر المريسي له نفس المجموعة ص ٤٦١ ، وفتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٨٤ ، قال وهو ثابت عن احمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وغير واحد من الأئمة .

(٣) العلو للذهبي ص ١١٣ .

(٤) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٣ ، ١٩٨ ، العلو للذهبي ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٥) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٩٠ .

ولا على السموات ، ولا في الأرض ، ولا داخل العالم ، ولا خارج العالم ، ولا هو بائن عن خلقه ، ولا متصل بهم ، وقالوا جميع هذه الأشياء صفات الأجسام والله تعالى منزه عن الجسم . فيجيبهم أهل السنة : بأنا نقول ما ذكرنا اتباعا للنصوص ، وان زعمتم ، . . . ولا نقول : بقولكم ، فان هذه السلوب نعوت المعدوم ، تعالى الله عن العدم ، بل هو موجود متميز عن خلقه ، موصوف بما وصف به نفسه من أنه فوق العرش بلا كيف وأنه كما يليق به ، لا نتعمق ولا نتحذلق ، ولا نخوض في لوازم ذلك نفيا ولا اثباتا بل نسكت ونقف كما وقف السلف . . . ونعلم مع ذلك أن الله لا مثل له في صفاته ولا في استوائه وعلوه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .(١)

ومن أراد معرفة أقوال السلف وعباراتهم فعليه بكتب شيخ الاسلام ابن تيمية ، والعلو للذهبي واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ، فقد حوت جل كلام السلف وأشارت الى الكتب التي تحدثت عن ذلك وجمعته بالأسانيد الصحيحة . وحسبي أني حاولت جمع هذه القطوف من كلامهم والحمد لله أولا وآخرا .

---

(١) العلو للذهبي ص ١٠٤ ، ١٠٧

عن الفطرة التي فطرها الله عليها ، وأقرها النبي (صلعم) على ذلك وشهد لها بالايمان فالخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء ، ويقصدون جهـــة العلو بقلوبهم عند التضرع الى الله .

يقول ابن تيمية : ان الناس مع اختلاف عقائدهم ، وأديانهم يشيرون الى السماء عند الدعاء لله تعالى والرغبة اليه ، وكلما عظمت رغبتهم ، واشتد الحاحهم ، قوى رفعهم ، واشارتهم ، ولهذا كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والالحاح ما ليس في غيره ، وكان رفع النبي (صلعم) واشارته فيه أعظم منه في غيره ، وهذا يفعلونه اذا دعوا الله مخلصين لـه الدين، عند ما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرهبة ، مثل ركوب البحر وغيره ، ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها اشارتهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم الى فوق ، ومعلوم أن الاشـارة تتبع قصد المشير وارادته ، فاذا لم يكونوا قاصدين الا الله ، ولا مريدين الا اياه لم تكـــن الاشارة الا الى ما قصدوه وسألوه ، فانه في تلك الحال لا يكون في قلوبهم الا شيئـــان : المسئول ، والمسئول منه ، ومعلوم أن هذه الاشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المسئول المطلوب من الله ، ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الاشارة الى ذلك، ولا ادعاه المنازع في ذلك في أكثر الأوقات . . . فلم يبق ما تكون الإشارة اليه الا المدعو المقصود ، والا كانت الاشارة الى ما لم يقصده الداعي ، ولم يشعر به .(١)

ويقول أيضا : وهذا الرفع يستدل به من وجوه :

أحدها : ان العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمرا ضروريا ، اذا دعا الله دعـــاء المضطر أنه يقصد بقلبه الله الذى هو عال وهو فوق .

الثاني : انه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى فوق تتبع اشارة قلبه الى فوق وهو يجـد ذلك ايضا ضرورة .

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤٢٣ ، ٤٣٩ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ .

الثالث : ان الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطأة .

الرابع : انهم يقولون بألسنتهم : انا نرفع أيدينا الى الله ويخبرون عن أنفسهم أنهم انهم يجدون في قلوبهم اضطرارا الى قصد العلو ، فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضروري في نفسه ، وتارة بما يخبر به الناس عن أنفسهم من العلم الضروري ، وتارة بما يدل على العلم الضروري في حق الناس ، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة ، فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقا فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى ألا يكون الا حقا . قال : وبهذه المجامع يظهر الجواب عما تذكر الجهمية وجماعة .. (١)

الى أن قال : ولهذا كانت الاشارة اليه من تمام دعائه ، وذلك من تحقيق كونه (الصمد) الذى يصمد العباد اليه ، فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد أكمل من قصده بالقلب فقط ، فتكون الاشارة اليه من تمام كونه صمدا . ويكون اسم الصمد مستلزما لذلك ، فكونه موجودا يوجب المباينة التي تقتضي الاشارة اليه ، وكونه صمدا مقصودا يقتضي الدعاء المتضمن الاشارة اليه ، والاشارة الى غيره بالدعاء اشراك به ، واخراج لـه عن أن يكون أحدا .. (٢)

وتوجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم الى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يختص به أهل الملل والشرائع ، بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ، ولا يسمع به ولا يعلم أن فوق السماء لله عرشا ، ثم ان الناس يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير أن يوقفهم عليه أحد ، ولا تلقوه عن أحد . (٣)

وهذا الذى ذكره ابن تيمية ، قد ذكره العلماء المتقدمون ، أمثال الأشعري في الابانة (٤) وصاحبه ابو الحسن علي بن مهدى الطبرى (٥) وأبو بكر الباقلاني في كتابه

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤٤٧ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٥٠ .
(٣) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤٤٥ ، ٤٦٠ ، ٤٦٣ .
(٤) الابانة للأشعري بتحقيق الأرناؤوط ص ٩٠ — ٩١ .
(٥) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤٣٤ .

وشعر العباس بن مرداس السلمي :

تعالى علوا فوق سبع الهنـــا   وكان مكان الله أعلى وأعظمــــا [(١)]

وكذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه :

شهدت باذن الله أن محمدا   رسول الذى فوق السموات من عل [(٢)]

ومثله شعر عبد الله بن رواحة رضي الله عنه الذى عرض فيه لزوجته حيث اتهمته بجاريته :

شهدت بأن وعد الله حـــق   وأن النار مثوى الكافرينـــــــا

وان العرش فوق الماء طـاف   وفوق العرش رب العالمينـــــــا [(٣)]

فهؤلاء وغيرهم قالوا ذلك : لأنهم يجدون ذلك في قلوبهم ، وعقولهم جبلــوا عليه ، فهو مغروس في فطرهم السليمة عن لوث الأهواء والانحراف .

واذا أيقن العبد أن الله فوق عرشه ، كما وردت به النصوص ، وأن الله فـــوق خلقه كما هو مغروس في فطرهم وعقولهم ، صار لقلبه قبلة في صلاته ، وتوجهه ودعائه ، ومن لا يعرف ربه أنه فوق سمواته على عرشه ، فانه يبقى حائرا لا يعرف وجهة معبوده ، لكن ربما عرفه بسمعه وبصره وقدمه ، ونحو ذلك ، لكنها معرفة ناقصة ، بخلاف من عرف أن الهـــه الذى يعبده فوق الأشياء ، وأنه مع علوه قريب من خلقه ، هو معهم بعلمه ، وسمعه وبصره واحاطته وقدرته ، فمتى شعر قلب العبد بذلك في صلاته ودعائه وتوجهه أشرق قلبه واستنار وانشرح لذلك صدره ، وقوى ايمانه ، بخلاف من لا يعرف وجهة معبوده ، فانه لا يزال حائرا مظلم القلب ، وهذا مشاهد محسوس [(٤)] . فمن ينكر علو الله سبحانه وتعالى فانهم مضطرون

---

(١) العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٨ .
(٢) العلو للذهبي ص ٤٠ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٧ . واخبار النساء لابن القيم ص ٩٣
(٣) العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٧ .
(٤) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٢٧ ، ورسالة ابي محمد بن عبد الله الجويني في اثبات الاستواء والفوقية ضمن مجموعة الرسائل المنيرية جـ ١ ص ١٨٥ .

متناقضون ، يقولون القول ونقيضه حينا ، ويجمعون بين النقيضين حينا آخر ، خالفـــوا حكم العقل الصحيح والفطرة السليمة وحرفوا معاني النصوص وأتوا لها بمعان أخرى لا تـدل عليها ظنا منهم أنهم على الحق ، والحق منهم بعيد فسبحانك ربي .

المبحث الخامس

(في الدليل الخامس وهو الاستدلال بلغة العرب التي نزل بها القرآن)

استدل أهل السنة والجماعة ، ومن حذا حذوهم على اثبات العلو لله سبحانه وتعالى بلغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم على رسول الله الأمين محمد بن عبد الله (صلعم) . فمن شعر العرب قول أمية بن أبي الصلت ، الذى انشد عند النبي (صلعم) فقال : "آمن شعره وكفر قلبه . وهو :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيرا

بالبناء الأعلى الذى سبق الخلق وسوى فوق السماء سريرا

شرجعا ما يناله بصر العين ترى دونه الملائك صورا (١)

وصور جمع أصور ، وهو المائل العنق ، وهكذا قيل في الحديث "ان حملة العرش صور" وكل من حمل شيئا ثقيلا على كاهله ، أو على منكبه لم يجد بدا من أن يميل عنقه . (٢)

ومن شعر أمية بن أبي الصلت ايضا قوله :

له ما رأت عين البصير وفوقه سماء الاله فوق سبع سمائيا (٣)

ومن شعر عنترة بن شداد العبسي قوله :

يا عبل اين من المنية مهربي ان كان ربي في السماء قضاها (٤)

وأخرج ابن سعد في الطبقات من شعر حسان بن ثابت الذى أنشده النبي (صلعم) قوله :

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧٣ ، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ٢ ص ١٤٠ واجتماع الجيوش الاسلامية له أيضا ص ٢١٨ ، والعلو للذهبي ص ٤٢ — ٤٣ .

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧٣ .

(٣) لسان العرب لابن منظور جـ ١٩ ص ١٢٣ مادة سما .

(٤) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٢٨ .

شهدت باذن الله أن محمدا ‏ رسول الذى فوق السموات من عل

وأن الذى عادى اليهود ابن مريم ‏ له عمل من ربه متقبل

وأن أخا الأحقاف اذ يعد لونه ‏ يجاهد في ذات الاله ويعدل

وأن التي بالجذع من أرض نخلة ‏ ومن دانها فَلٌّ عن الخير معزل

وقد كان رسول الله (صلعم) يقول : " وأنا أشهد ". (١)

وقد أخرج الذهبي هذه الأبيات مع بعض الاختلاف اليسير من طريق أخرى قال عنها انها مرسلة (٢)، كما أوردها ابن القيم في كتاب : اجتماع الجيوش الاسلامية (٣)، والصواعق المرسلة وقال انه رواها باسناد صحيح .

ومن شعر حسان قوله في داليته :

ألم تر أن الله أرسل عبده ‏ ببرهانه والله أعلى وأمجد

وضم الاله اسم النبي الى اسمه ‏ اذا قال في الخمس المؤذن أشهد

وشق له من اسمه ليجله ‏ فذو العرش محمود وهذا محمد (٤)

ومن شعر أمية بن أبي الصلت أيضا :

لك الحمد والنعماء والملك ربنا ‏ فلا شيء أعلى منك جدا وأمجدا

مليك على عرش السماء مهيمن ‏ لعزته تعنو الوجوه وتسجد

عليه حجاب النور والنور حوله ‏ وأنهار نور حوله تتوقد

فلا بشر يسمو إليه بطرفه ‏ ودون حجاب النور خلق مؤيد

---

(١) العلو للذهبي ص ٤١ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٧ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٠٨ ، وقال : رويناه باسناد صحيح عن ثابت عن حبيب بن ابي ثابت أن حسان بن ثابت انشده الرسول (صلعم) .

(٢) العلو للذهبي ص ٤٠ .

(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٤١٧ .

(٤) نفس المصدر ص ٢١٧ .

وفيها وصف الملائكة :

وساجدهم لا يرفع الدهر رأسه يعظم ربا فوقه ويمجد [١]

ومن شعر عبد الله بن رواحة رضي الله عنه قوله :

شهدت بأن وعد الله حق وان النار مثوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا

وتحمله ملائكة كرام ملائكة الاله مسومينا

فقالت امرأته : صدق الله وكذبت عيني ، وكانت لا تحفظ القرآن .[٢] فجاء الى النبي (صلعم) فأخبره فضحك حتى بدت نواجذه .[٣]

ومن الشعر أيضا : شعر العباس بن مرداس السلمي ، الذى امتدح به النبي (صلعم) وهو قوله :

رأيتك يا خير البرية كلها نشرت كتابا جاء بالحق معلما

شرعت لنا دين الهدى بعد جورنا عن الحق لما أصبح الحق مظلما

تعالى علوا فوق عرش الهنا وكان مكان الله أعلى وأعظما [٤]

وكذلك شعر لبيد بن ربيعة بن عامر بن مالك العامرى الشاعر : قال :

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٩ ، والتهذيب على معالم السنن جـ ٧ ص ١٠٥

(٢) العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٧ ، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ٢ ص ١٤١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، وقال : صححه ابن عبد البر وغيره ، وقال ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب رويناه من وجوه صحاح عن عبد الله بن رواحه . العلو للذهبي ص ٤٢ ، وقال ابن القيم : قال محمد بن عثمان الحافظ رويت هذه القصة من وجوه صحاح عن ابن رواحه . اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٧ لكن الذهبي قال : انه روى من وجوه مرسلة . العلو ص ٤٢

(٣) هذه الزيادة ذكرها ابن القيم في اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٧ .

(٤) العلو للذهبي ص ٩٠ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٨ .

سوى فأغلق دون غرفة عرشه　　سبعا طباقا دون فرع المعقل

والأرض تحتهم مهادا راسيا　　ثبتت جوالقها بصم الجندل

لا يستطيع الناس محو كتابه　　أنى وليس قضاؤه بمبدل (١)

ومن شعر جرير لما قصد عبد الملك ليمتدحه ، فقال له : ما جاء بك يا جرير قال :

أتى بي لك الله الذى فوق عرشه　　ونور وإسلام عليك دليل (٢)

ومن الشعر أيضا ما حكاه اسماعيل بن فلان الترمذى للامام احمد في محبسه

تبارك من لا يعلم الغيب غيره　　ومن لم يزل يثنى عليه ويذكر

علا في السموات العلى فوق عرشه　　إلى خلقه في البر والبحر ينظر (٣)

فهذا هو شعر العرب الذين نزل بلغتهم القرآن ، لا نجد فيه ، ما ينبىء عن خلاف ما وردت به نصوص القرآن والسنة ، وإجماع الأمة ، وفوق هذا وذاك ، فقد قالوه بالفطرة ، فأخبروا عما يجدونه مغروسا في نفوسهم ووجدانهم من الاقرار بأن الله سبحانه فوق خلقه . وهذه ضرورة لا يجدون لها ما يدفعها من نقل أو عقل،فاذا ما انتقلنا الى أقوال أئمة اللغة وعلمائها المتتبعين لشواردها ، الجامعين لمفرداتها ، والمخبرين عن معانيها المقصودة منها في لغة العرب ، كما نطقوها بألسنتهم المؤيدة بالشواهد والأدلة لا نجد ما يخالف ما وردت به النصوص ، وأجمعت عليه الأمة

بل نجد المعاني متطابقة ، ليس فيها شيء يطابق قول المعطلة والنفاة ولو تتبعنا بعض أقوال أئمة اللغة الذين عنوا برواية مفرداتها وبيان مدلولات الألفاظ اللغوية

---

(١) العلو للذهبي ص ٩٠ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٨ والبيت الثالث هو الأول عنده ، وبدل : سوى فأغلق دون غرفة عرشه ــ سوى بحكمته السماء وعرشه . وبدل جوالقها جوانبها .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢١١ .

(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٩ .

ومعانيها ، المنقولة عن العرب العرباء ، الذين لم تشب لغتهم شائبة العجمة والشعوبية المدخولة ، التي قد تسوق معاني للألفاظ ، ربما لم يعرفها العربي في صحرائه أو تنقل معنى عبارة لعبارة أخرى اما ظنا أن المعنى المنقول يدل على ما في تلك العبارة المنقول اليها من معنى ، وهو خطأ واما من أجل تحريف الكلم عن مواضعه ، واستحداث معاني أخرى للألفاظ ، لا تدل عليها بأصل وضعها الصحيح ، ولكن هؤلاء النفاة استحدثوا لها ذلك المعنى ، وعملوا على اشاعته وتدوينه في المعاجم المتأخرة ، كمعنى من المعاني التي يدل عليها اللفظ ، كما سبق أن رأينا عند كلامنا عن التأويل ، وان النفاة استحدثوا معنى جديدا له ، وروه وعملوا على اشاعته حتى شاع واشتهر ، وظُن أنه المراد عندما تطلق كلمة التأويل .

وقد بينت عند الكلام على الدليل الثاني من الأدلة النقلية أن العلو يطلق ويراد به ثلاثة معان : العلو بمعنى القهر والغلبة ، والعلو بمعنى أنه عال عن كل عيب ونقص ، والعلو بمعنى أنه عال على جميع مخلوقاته فوق عرشه ، وأن هذه المعاني كلها ثابتة لله سبحانه لكن علوه فوق عرشه يجب أن لا يكيف ولا يمثل بعلو المخلوق على المخلوق ، بل كما يليق بذاته جل وعلا .

أقول لو تتبعنا بعض أقوال أئمة اللغة الذين عنوا بها وبمعانيها ، لوجدنا أن اللغة توافق ما جاءت به النصوص تمام الموافقة ، ولا تختلف عنها في شيء ، الا ما استحدثه المبتدعون في عهود متأخرة بعد عهد صفاء اللغة وها أنا ذا مورد بعض ما روى عنهم .

روى عن الأصمعي أنه قال : قدمت امرأة جهم ، فقال رجل عندها : الله على عرشه ، فقالت محدود على محدود ، فقال الأصمعي : هي كافرة بهذه المقالة .(1)

وقال الخليل بن أحمد : أتيت أبا ربيعة الأعرابي ، وكان من أعلم من رأيت

---

(1) العلو للذهبي ص ١١٨ .

— وكان على سطح — فلما رأيناه أشرنا اليه بالسلام ، فقال (استووا) فلم ندر ما قال ؛ فقال لنا شيخ عنده : يقول لكم " ارتفعوا " قال الخليل هذا من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) .

يقول : ارتفع .(١) وروى ابن عبد البر في كتاب التمهيد عنه أنه قال : استوى الى السماء : ارتفع الى السماء .(٢)

وقال الفراء : في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أي صعد ، قاله ابن عباس ، قال فهو كقول الرجل : كان قاعدا فاستوى قائما ، وكان قائما فاستوى قاعدا ، وكل في كلام العرب جائز .(٣)

وسئل ابو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال : هو على عرشه كما أخبر ، فقال الرجل السائل : انما معنى قوله : استوى ، أي استولى ، فقال له ابن الأعرابي : ما يدريك ؟

العرب لا تقول للرجل إستولى على العرش حتى يكون له فيه مضاد ، فأيهما غلب قيل استولى عليه ، والله تعالى لا مضاد له فهو على عرشه كما أخبر ، ثم قال : الاستيلاء بعد المغالبة وأنشد للنابغة :

إلا لمثلك أو ما أنت سابقه ... سبق الجواد اذا استولى على الأمد(٤)

وسأله ابن أبي دؤاد فقال : أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال له ابن الأعرابي : لا أعرفه . أو قال : ما أصبت هذا .(٥)

---

(١) العلو للذهبي ص ١١٨ .
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٨٣ .
(٣) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٤ ، ١٢٥ ولسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ ، والعلو للذهبي ص ١١٨—١١٩ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٨٢ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ .
(٤) لسان العرب ج ١٩ ص ١٤١ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٤١ والعلو للذهبي ص ١٣٢ . وفتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٤٠٦ والتهذيب لابن القيم على معالم السنن للخطابي ج ٧ ص ١٠٤ .
(٥) العلو للذهبي ص ١٣٣ وفتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٦ .

وسأله ابن أبي دؤاد ايضا قائلا له : يا أبا عبد الله يصح هذا في اللغة ؟ ومخرج الكلام الرحمن علا من العلو ، والعرش استوى ؟ قال ابن الأعرابي فقلت له : يجوز على معنى ، ولا يجوز على معنى ، اذا قلت : الرحمن علا من العلو ، فقد تم الكلام ، ثم قلت : العرش استوى يجوز أن رفعت العرش لأنه فاعل ، ولكن اذا قلت : له ما في السموات وما في الأرض فهو العرش وهذا كفر .(١)

وقال ثعلب : استوى أقبل عليه وان لم يكن معوجا ، (ثم استوى الى السماء) أقبل ، في صعود وارتفاع (واستوى على العرش) علا ، واستوى وجهه x اتصل واستوى القمر : امتلأ واستوى زيد وعمرو : تشابها في فعلهما ، وان لم تتشابه شخوصهما هذا الذى نعرفه من كلام العرب .(٢)

قلت وهذا مثل قول الفراء : الاستواء في كلام العرب على جهتين : احداهما : ان يستوى الرجل وينتهي شبابه ، وقوته ، أو يستوى من اعوجاج ، فهذان وجهان ، ووجه ثالث : أن تقول : كان مقبلا على فلان ثم استوى عليّ يشاتمني ، وإليّ سواء، على معنى أقبل إلى وعلّي فهذا معنى قوله : استوى الى السماء .(٣)

وقد صنف ابو عبد الله ابراهيم بن محمد بن عرفه النحوى المعروف بنفطويه كتابا في الرد على الجهمية ، أنكر فيه أن يكون استوى بمعنى استولى ، وحكا فيه عن ابن الأعرابي ما تقدم الى أن قال : وسمعت داود بن علي يقول : كان المريسي لا رحمه الله يقول : سبحان ربي الأسفل . وهذا جهل من قائله ورد لنص كتاب الله اذ يقول : (أأمنتم من في السماء) .(٤)

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ .

(٢) العلو للذهبي ص ١٥٥ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٣) معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢٥ ، تهذيب اللغة للأزهرى ج ١٣ ص ١٢٤ ، ولسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ .

(٤) العلو للذهبي ص ١٥٨ .

وقال الأزهري فيما نقله عنه شيخ الاسلام رحمه الله في كتاب الفاروق : الله تعالى على العرش ويجوز أن يقال في المجاز هو في السماء لقوله (أأمنتم من في السماء ، أن يخسف بكم الأرض)[1] . وقال ابو عبيدة معمر بن المثنى في قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) مجازه : صعد[2] . وقال الأخفش في تفسير قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) استوى : أي علا . يقال : استويت فوق الدابة ، وعلى ظهر البيت أي علوته[3] .

فهذه لغة العرب كما رواها الأئمة الثقات ليس فيها ما يسعف النفاة ، ويصرف النصوص عما دلت عليه ، وقد أجهد ابن أبي دؤاد نفسه وهو امام من أئمة النفاة لصفات الله ، وعلوه وفوقيته ، علّه يجد في اللغة ما يستأنس به في دعوى التعطيل وصرف النصوص عن دلالتها ، فلم يجد بغيته ، وأنى له ذلك .

والله تبارك وتعالى يقول : (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم)[4] فقد اتفقت نصوص الكتاب والسنة واللغة التي أنزل الله بها كتابه ، وما فطر عليه أولي الفطرة السليمة على أن الله سبحانه في السماء فوق كل شيء مستو على عرشه عال عليه كما يليق به سبحانه ، وعلى ذلك أجمع أهل السنة والجماعة من السلف والخلف .

---

(١) العلو للذهبي ص ١٦٧ - ١٦٨ .
(٢) مجاز القرآن لأبي عبيدة ج ٢ ص ١٥ ، ١٥٧ .
(٣) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٥ .
(٤) سورة ابراهيم آية ٤ .

المبحث السادس : في
(الدليل السادس من أدلة اثبات العلو لله سبحانه)
وهو دلالة العقل على ذلك :

علو الله سبحانه وتعالى كما هو ثابت بالسمع ، والفطرة ، ثابت بالعقل ،

وثبوته بالعقل من وجوه :

أحدها : العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين ، اما أن يكون أحدهما داخلا في الآخر قائما به ، واما أن يكون قائما بنفسه بائنا من الآخر .

الثاني : ان الله قد كان ولم يكن معه شيء ، ثم خلق هذه الموجودات الحادثة ، فإما أن يكون خلقها في ذاته بحيث تكون حالّة فيه ، أو خارجا عن ذاته ، فهي مباينة له منفصلة عنه ، والأول باطل .

اما أولا : فبالاتفاق .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم أن يكون محلا للخسائس والقاذورات ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني يقتضي كون العالم خارج ذاته فيكون منفصلا ، فتعينت المباينة ، لأن القول بأنه غير متصل بالعالم ، وغير منفصل عنه غير معقول .

الثالث : أن كونه تعالى لا داخل العالم ، ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية ، وهو مخالف للكتاب والسنة ، واجماع الأمة ومناقضا لحكم العقل الصريح ، وحكم الفطرة السليمة التي فطر الله عليها سائر خلقه ، فيكون موجودا اما داخل العالم ، واما خارجه ، والأول باطل فتعين الثاني ، فلزمت المباينة ، وليس هناك قسم ثالث الا أن يقال : انه عينه وأنه ليس هناك موجودان أحدهما خالق ، والآخر مخلوق وهذه قسمة حاصرة . تقتضيها ضرورة العقل ، ولا يجد المنصف محيصا منها (١) . ولهذا ذهب ابن عربي وأتباعه إلى القسم الثالث ، وهو أن الله عز وجل هو عين

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢٥ ، والنونية للهراس ص ١٧٠ .

هذه الأكوان ، وليس هناك مباينة أصلا بين وجوده ووجودها ، وليس هو مجانباً لهـا بل هو هذا الوجود بعينه وعيانه .[١] وقد ذهب الى هذا أو ما في معناه الجهم بن صفوان قبل ابن عربي ، وذلك أنه حينما ناظر السمنية ، وسئل عن الله قال : هو هذا الهواء مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء .[٢]

وقال الامام احمد : ان جهما تحير في أمره حين ناظر السمنية وترك الصلاة أربعين يوما ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وهي الاستدلال بالروح ، أو الحلول ،[٣] وبذلك يمكن القول ان جهم بن صفوان ، أول من قال بوحدة الوجود في الاسلام .

فمن أنكر أن الله فوق عرشه مباين لخلقه ، فعليه حينئذ أن يقول : بما ذهب اليه أصحاب وحدة الوجود ، من أن الوجود واحد ، وأن وجود الرب هو عين هذه الموجودات أو أن يقول : بما ذهب اليه الحلولية ، من أن العالم جسم كبير ، وأن ذات الله عز وجل هي الروح السارية في هذا الجسم كحلول روح الحيوان في بدنه ، وذلك مثل ما قالته النصارى في عيسى عليه السلام حيث زعموا أن الله حل فيه ، وأن اللاهوت قد اتحد بالناسوت فصار الكل إلها واحدا .[٤]

وهذه الحجة لأهل الاثبات قديمة قد ذكرها الامام احمد في كتابه الرد على الجهمية حيث قال : بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش ، فقالوا : هو تحت

---

(١) شرح نونية ابن القيم للدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ١٧٠ .
(٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ ، وابن أبي حاتم في كتابه الرد على الجهمية ومقدمة عقائد السلف ص ١٩ ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٨٨ .
(٣) الرد على الزنادقة والجهمية للامام أحمد ص ٦٥ - ٦٦ من مجموعة عقائد السلف وخلق أفعال العباد للبخاري ضمن مجموعة عقائد السلف ص ١٢٠ .
(٤) شرح نونية ابن القيم للهراس ص ١٧١ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٥٢ .

الأرض السابعة كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفي السموات ، وفي الأرض ، وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان دون مكان فقد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء ، فقالوا : أى مكان ؟ فقلنا : أجسامكم وأجوافكم ، وأجواف الخنازير الحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شيء الى أن قال : اذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، فقل : أليس الله كان ولا شيء ، فيقول : نعم . فقل له : حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ، فانه يصير الى ثلاثة أقوال لابد له من واحد منها : ان زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر ، حين زعم أن الجن والأنس والشياطين في نفسه .

وان قال : خلقهم خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم ، كان هذا كفرا أيضا ، حين زعم أنه دخل في مكان، وحش قذر ردىء .

وان قال خلقهم خارجا من نفسه ، ثم لم يدخل فيهم ، رجع عن قوله أجمع ، وهو قول أهل السنة .(١)

ولذلك فلما لزمت هذه الحجة قدماء الجهمية ، جاء متأخروهم — كما سنشرح ذلك عند الكلام عن النفاة ، ونبين فيه سبب قولهم هذا — فقالوا : ان الله ليس داخل العالم ولا خارجه ، مع أن الدخول والخروج نقيضان ، والنقيضان يستحيل في العقل ارتفاعهما معا ، كما يستحيل اجتماعهما معا ، بل لا بد من ثبوت أحدهما وانتفاء الآخر ، فاذا استحال أن يكون الله داخل العالم لتنزهه عن الحلول في خلقه ، وجب أن يكون خارجه ، وانما يصدق نفي النقيضين معا على المعدوم الصريح الذى تحكم بديهة العقل بامتناعه ، فهو الذى يمكن أن يقال : انه لا داخل ولا خارج ، وأما الموجود الذى له ذات متحققة ثابتة اذا نسب الى موجود آخر متحقق الذات ، فلا بد من أحد هذين الأمرين أما أن يكون أحدهما داخلا في الآخر ، أو خارجا عنه ، فلا يصح في العقل أبدا أن يكون

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للامام احمد ص ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ضمن مجموعة عقائد السلف .

هناك ذاتان كل منهما قائمة بنفسها لا بغيرها ، ومع ذلك لا توصف كل منهما عند نسبتها الى الأخرى بأنها : اما مباينة لها منفصلة عنها ، أو محايثة لها داخله فيها ، بل أحد هذين الوصفين ضروري تحكم به بداهة العقل ، والخلو عنهما معا من أمحل المحال .

ويمكن أن نورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن نقول : هل الله موجود خارج الأذهان ، أولا وجود له الا في الذهن . فمن نفى وجوده خارج الذهن فقد جحد الصانع وحكم على نفسه بالتعطيل ، وذلك غاية الكفر ، وان كان وجوده تعالى خارج ... الأذهان . قيل فهل وجوده تعالى ، غير وجود هذه الأكوان ، أو عينها ؟ فان قيل بل هو عينها ، وليس هناك غيران فهذا قول أهل الاتحاد ، وهو كفر بواح ، اذ جحد وجود الرب جل شأنه ، أمّا إن قيل : ان الله والعالم شيئان متغايران ، فهذا عبد ، وذاك معبود ، فعندئذ نسأل : هل هذا العالم حال في ذاته ، أو هو حال في العالم ،أولا ؟ فان قيل بواحد منهما فهذا قول النصارى القائلين بحلول الله في المسيح ، بل هذا شر من قولهم : لأنهم خصّوا هذا الحلول بالمسيح ، وهذا قد جعله حالا في جميع خلقه ، أمّا اذا نفي عنه الحلول بنوعيه — أعني حلوله هو في العالم ، وحلول العالم فيه فعندئذ نقول : هل الله تعالى قائم بنفسه مستغن في وجوده عن غيره ، كهذه الأعيان القائمة بنفسها ، أو من جملة الأعراض والأكوان التي لا تقوم بنفسها ، بل يكون وجودها تابعا لوجود ما تقوم به من الأعيان ، فان قيل بالأول : وهو أنه تعالى قائم بنفسه ، قيل : ما النسبة بين الله وبين العالم ؟ فان هنا ذاتين كل منهما قائمة بنفسها . فهل هما مثلان أو ضدان ، أو غيران ، اذ لا يمكن أن تخرج النسبة بينهما عن هذه الفروض الثلاثة ، وعلى كل واحد من هذه التقادير الثلاث يلزم القول بالتباين والانفصال ، اذ لولا التباين لم يثبت واحد من هذه الثلاثة ، ولم يكن شيئا لا ضدين ولا مثلين ولا غيرين ، بل يكونان متحدين .

وملخص هذا الدليل على طريقة السبر والتقسيم المعروفة : أن الله سبحانه اما أن يكون موجودا خارج الأذهان أولا ، والثاني مستلزم لنفيه وجحوده ، والأول اما أن يكون

وجوده غير وجود هذه الأكوان أولا بأن يكون عينها ، والثاني مستلزم للقول بالاتحاد وهو كفر ، والأول اما أن يكون متصلا بالأشياء اتصال حلول بأن تكون قد حلت فيه أو حل فيها أولا ، والأول مستلزم للقول بالحلول الذى قالت به النصارى وهو كفر ، والثاني اما أن يكون قائما بنفسه مستغنيا عن الأكوان أولا والثاني يستلزم كونه عرضا قائما بالأعيان ، وهو كفر ، فثبت من ذلك أنه موجود بوجود مغاير لوجود الأشياء غير حال فيها ، ولا حالة فيه وليس هو عرضا لها بل هو وجود قائم بنفسه ، والعالم قائم بنفسه ، فاذا نسب أحدهما للآخر فلا يخلو : امّا أن يكونا مثلين ، أو ضدين ، أو غيرين ، وعلى كل فهما منفصلان متباينان فثبت أن الله مباين للعالم.[1] واذا كان الله سبحانه قد أوجد الأكوان في محل وحيز وهو سبحانه في قدمه منزه عن المحل الذى يحويه ، والحيز الذى يحيط به ، فيستحيل شرعا وعقلا عند حدوث العالم أن يحل فيه أو يختلط به ، فلزم أن يكون بائنا عنه ، واذا كان بائنا عنه ، فيستحيل أن يكون العالم في جهة الفوق ، والرب في جهة التحت ، بل هو فوقه عال عليه بالفوقية والعلو اللائقين به ، واللذين لا يكيفان ولا يمثلان بل يعلمان من حيث الجملة والثبوت ، لا من حيث التمثيل والتكييف ، فيوصف الرب بالعلو والفوقية كما يليق بجلاله وعظمته ولا يفهم منهما ما يفهم من صفات المخلوقين[2] ، كأن يكون محتاجا الى العرش وأن العرش يمسكه عن أن يسقط أو أنه يحجبه عن العلم بخلقه ، وما شابه هذا من الأمور الباطلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، بل هو سبحانه حامل العرش ، وحامل حملته في الحقيقة مستغن عنه ، وخلقه العرش لاستوائه عليه ليس لحاجته اليه ، بل له في ذلك حكمة اقتضت.[3]

وهنا أمور يجب التنبيه عليها :

أحدها : ان كون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي ، محيطا به

---

(١) شرح نونية ابن القيم للهراس ص ١٧٦ - ١٧٨ ، مختصر الصواعق لابن القيم جـ ١ ص ٤٧ .

(٢) اقاويل الثقاة في تأويل الأسماء والصفات لمرعي بن يوسف الكرمي ص ١٢٥ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٦ ، شرح الطحاوية ص ٣١٢ .

حاملا له ، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا اليه ، فالسماء فوق الأرض ، وليست مفتقرة اليها فالرب سبحانه أعظم شأنا ، وأجل من أن يلزم من علوه ذلك . بل لوازم علوه من خصائصه وهي حمله سبحانه للسافل ، وفقر السافل إليه ، وغناه هو سبحانه عن السافل ، واحاطته عز وجل به فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته وغناه عن العرش وفقر العرش اليه ، واحاطته بالعرش وعدم احاطة العرش به وحصره للعرش ، وعدم حصر العرش له ، وليس المراد من كونه محيطا بخلقه أنه كالفلك وان المخلوقات داخل ذاته المقدسة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وانما المراد احاطة عظمته وسعة علمه وقدرته ، وأنها بالنسبة الى عظمته كخردلة في يد أحدنا ، كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما .

ثانيا : انه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات وعلوه على خلقه ، مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم ، لكان متصفا بضد ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده ، وضد الفوقية السفول ، وهو مذموم على الإطلاق ، لأنه مستقر ابليس وأتباعه وجنوده ، فان قال قائل : لا نسلم أنه قابل للعلو والفوقية ، حتى يلزم من نفيهما نفي ضدهما .

قيل : لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية ، لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ، وقد بينت فيما سبق بأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم ، وأنه موجود في الخارج ، وليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعا ... واذا كانت صفتا العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ، ولا يستلزم نقصا ، ولا يوجب محذورا ، ولا يخالف كتابا ولا سنة ولا إجماعا فنفي حقيقته يكون عين الباطل والمحال لا تأتي به شريعة أصلا ، فكيف اذا كان لا يمكن الاقرار بوجوده وتصديق رسله ، والايمان بكتابه وبما جاء به رسوله الا بذلك ؟ وانضم الى ذلك شهادة

العقول السليمة ، والفطر المستقيمة .(١)

ثالثا : ان الله تعالى قد جعل بعض مخلوقاته عاليا على بعض ، ولم يلزم من ذلك مماثلة العالي للسافل ومشابهته له ، فهذا الماء فوق الأرض ، والهواء فوق الماء ، والنار فوق الهواء ، والأفلاك فوق ذلك ، وليس عاليها مماثل لسافلها والتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذى بين المخلوقات ، فلا يلزم من علوه تشبيهه بخلقه ، فان قيل : وان لم يلزم التشبيه لكن يلزم التجسيم ، قيل : لهذا القائل : انفصل عن قول المعطلة نفاة الصفات لو كان له سمع أو بصر أو حياه . . . لزم التجسيم ، فاذا انفصلت منها ، وأبيت الا الجواب قيل لك : ما تعنون بالتجسيم ؟ أتعنون به العلو على العالم ، والاستواء على العرش ؟ وهذا حاصل قولكم ، وحينئذ فما زدتم على ابطال ذلك بمجرد الدعوى التي اتحد فيها اللازم والملزوم بتقرير العبارة ، وكأنكم قلتم : لو كان فوق العالم مستويا على العرش لكان فوق العالم ، وان عنيت بالجسم المركب من الجواهر الفردة فجمهور العقلاء ينازعونكم في اثبات الجوهر الفرد ، فضلا عن تركيب الأجسام من ذلك وأنتم قد أبطلتم هذا التركيب الذى تدعيه الفلاسفة ، وهم أبطلوا التركيب الذى تدعونه من الجواهر الفردة ، وجمهور العقلاء أبطلوا هذا وهذا ، فان كان هذا غير لازم في الأجسام المحسوسة المشاهدة بل هو باطل ، فكيف يدعى لزومه فيمن ليس كمثله شيء .(٢) وان عنيتم بالتجسيم تميز شيء منه عن شيء ، قيل لكم : انفصلوا أولا عن قول نفاة الصفات ، لو كان له سمع وبصر وحياة وقدرة لزم أن يتميز منه شيء عن شيء وذلك عين التجسيم ، فإذا انفصلتم عنه أجبناكم بما تجيبونهم به . . الخ .

---

(١) شرح الطحاوية ص ٣١٣ ، ومختصر الصواعق جـ ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٨ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٦٨ .

رابعا : ان اخبر الناس بمقالات الفلاسفة قد حكى اتفاق الحكماء على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت على ذلك الشرائع ،[1] وورد ذلك بطريق عقلي من جنس تقرير ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعري ، وغيرهم ممن يقول : ان الله فوق العرش وليس بجسم ، قال هؤلاء : واثبات صفة العلو والفوقية له سبحانه لا يوجب الجسمية ،بل ولا اثبات المكان[2] وبنى الفلاسفة ذلك على ما ذكره ابن رشد : ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، فكأن الانسان عندهم هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر مما يلاقيه ، ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئا ، فلا مكان ، اذ لو كان هناك مكان حاوى لسطح الجسم لكان الحاوى جسما ولهذا قال : فان قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هناك هو وجود جسم ، لا وجود ما ليس بجسم ، وقرر إمكان ذلك ، كما قرر اثباته بما ذكر من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس ، فيجب أن يكون في جهة العلو .[3]

والذى يمكن للمنازع من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة أن يقولوا : لا يمكن أن يكون هناك شيء لا جسم ولا غير جسم ، أما غير الجسم فلما يذكرونه من أنه لا مباين ولا محايث . . . الخ ، وأما الجسم فلأن كونه مشار اليه بأنه هنالك يستلزم أن يكون جسما وحينئذ فيقول هؤلاء المثبتون لمن نازعهم في ذلك : وجود موجود قائم بنفسه ليس وراء أجسام العالم ، ولا داخلا في العالم ، أما أن يكون

---

(١) فلسفة ابن رشد ـ مناهج الأدلة ص ٨٤ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٣ وما بعدها . مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٧٠ .
(٣) فلسفة ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ٨٤ .

ممكنا أو لا يكون ، فان لم يكن ممكنا بطل قولكم وان كان ممكنا فوجود موجود وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز ، ثم اذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجا عنه ، ولا يشار اليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يشار اليه فوق العالم ، ليس بجسم كان انكار العقل للأول أعظم ، وامتناعه فيه أظهر من انكاره الثاني وامتناعه فيه ، فان كان حكم العقل في الأول القبول ، وجب قبول الثاني ، وان كان الثاني مردودا وجب رد الأول ولا يمكن العقل الصريح أن يقبل الأول ويرد الثاني (١) .

خامسا : ذاته سبحانه : اما أن تكون قابلة للعلو على العالم ، أو لا تكون قابلة ، فان كانت قابلة وجب وجود المقبول لأنه صفة كمال ، لأن قبولها لذلك هو من لوازمها كقبول الذات للعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، ولأنها اذا قبلته فلو لم تتصف به لا اتصفت بضده ، وهو نقص يتعالى الله عنه ، وان لم تكن قابلة للعلو لزم أن يكون قابل العلو اكمل منها ، لأن ما يقبل أن يكون عاليا ، وان لم يكن عاليا ، اكمل ممن لا يقبل العلو ، وما قبله وكان عاليا اكمل ممن قبله ولم يكن عاليا فالمراتب ثلاث : ادناها لا يقبل العلو وأعلاها : ما قبله واتصف به والذى يوضح ذلك : أن ما لا يقبل أن يكون فوق غيره ولا عاليا عليه ، أما ان يكون عرضا من الأعراض لا يقوم بنفسه ، ولا يقبل أن يكون عاليا على غيره ، واما أن يكون أمرا عدميا لا يقبل ذلك ، أما اثبات ذات قائمة بنفسها متصفة بالسمع والبصر والقدرة والحياة والارادة والعلم بالفعل ، ومع ذلك لا تقبل أن تكون عالية على غيرها فهذا مجرد تصور ذهني لا حقيقة له في الخارج ، وليس مع من ادعى امكانه الا الكليات ، وكلاهما وجوده ذهني لا وجود له في الخارج ، والا فما له وجود خارجي وهو قائم بنفسه له ذات يختص بها عن سائر الذوات ، موصوف بصفات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٣ ومابعدها ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٧١ .

الحي الفعال لا يمكن الحاقه بالكليات والمجردات التي هي خيالات ذهنية لا أمور خارجية ، وقد اعترف المتكلمون بأن وجود الكليات والمجردات انما هي في الأذهان لا في الأعيان (١) .

سادسا : انه سبحانه لو لم تقبل الاشارة الحسية اليه ، كما أشار اليه النبي (صلعم) — حسابا وصبقه بمشهد الجمع الأعظم ، وقبل ممن شهد لها بالايمان الاشارة الحسية اليه ، فاما أن يقال : انه يقبل الاشارة المعنوية فقط ، أولا يقبلها أيضا ، كما لا يقبل الحسية ، فان لم يقبل لا هذه ولا هذه ، فهو عدم محض بل العدم المقيد المضاف يقبل الاشارة المعنوية دون الحسية وان لم يقبل الاشارة الحسية وقبل المعنوية لزم أن يكون معنى من المعاني ، لا ذاتا خارجية وهذا ما لا حيلة في دفعه ، فمن أنكر جواز الاشارة الحسية اليه فلا بد له من أحد أمرين : اما أن يجعله معدوما ، واما أن يجعله معنى من المعاني ، لا ذاتا قائمة بنفسها (٢) .

هذه هي بعض الأدلة العقلية التي ذكرها المثبتون للعلو والفوقية وسوف يأتي لذلك زيادة بيان عند مناقشة حجج النافين والمعطلين ان شاء الله تعالى .

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٧١ .

(الفصل الثاني)

وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

(هل الاستواء من صفات الذات ، أو من صفات الفعل ؟)

توطئـــــة :

قسّم بعض العلماء كما تقدم صفات الله تعالى الى أنواع مختلفة ، فمنها صفات سلوب (١) ، مثل : القدم ، والوحدة ، وربما أطلقوا على هذا النوع " اسم : الصفـــات التنزيهية " ومنها صفات معان (٢) . مثل : العلم والقدرة ، ومنها صفات فعل ، مثل : الخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة ، والاستواء ، والنزول ، والمجيء ، ونحو ذلك ، وربما أطلقوا على هذا النوع من الصفات اسم " الصفات الخبرية " وقد عرّفوا كل نوع من هذه الأنواع ، فعرّفوا صفات الذات بأنها : التي لم يزل الله ، ولا يزال موصوفا بها ، كالحياة والعلم ، والقدرة ، أى أنها صفات قائمة بذات الله تبارك وتعالى . وعرّفوا صفات السلوب بأنها : ما يكون السلب داخلاً في مفهومها ، فمفهوم الوحدة مثلا عدم الشركة ، (٣) وهكـذا كما عرفوا صفات الفعل : بأنها الصفات التي كان موجودا قبل فعله لها . (٤)

والاستواء صفة من صفات الله عز وجل ، التي وردت بها النصوص القرآنيـــة ، والحديثية وانعقد اجماع السلف الصالح على اثباتها لله ، كما أثبتها الله لنفسه ، وأثبتها له رسوله (صلعم) فقد قال تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا) (٥) ، وقال (صلعم) لأبـــي

---

(١) مذكرة مختصر من كتاب ابن تيمية السلفي للدكتور الهراس مخطوط ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر

(٣) نفس المصدر

(٤) التمهيد للباقلاني تحقيق وتصحيح الأب : رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي طبع المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧م ص ٢٦٢ .

(٥) سورة الاعراف آية ٥٤ .

رزين العقيلي حين سأله : أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ قال (صلعم) " كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحته هواء (١) ، ثم خلق العرش ، ثم استوى عليه ...) (٢)

ولذا فقد بحث العلماء من أهل الاثبات سلفا وخلفا في موضوع الاستواء لمعرفة ما اذا كان من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟ وانقسموا في ذلك على قولين :

القــول الأول :

وهو قول جمهور أهل الاثبات من السلف والخلف وأئمة النظار ان الاستواء من صفات الفعل ثم افترقوا ، فأهل الاثبات من السلف ، ومن تبعهم يقولون : بأن الاســتواء من صفات الفعل ، المتعلقة : بقدرة الرب ومشيئته ، بمعنى أن الأفعال الاختيارية تقــوم بذات البارى سبحانه وتعالى ، ولذلك نجد أن كثيرا من السلف تَرِدُ في عباراتهم ، عبارة : استوى كيف شاء بلا كيف ، وهذا نص منهم على أن الاستواء من صفات الفعل ، أمـــا بعض المثبتين من أئمة النظار وأتباعهم فان للاستواء مفهوما آخر غير مفهوم السلف له ، فان معنى استواء الله على العرش عندهم هو أنه أحدث في العرش فعلا سمّاه استواء ، لا أنــه قام به تعالى فعل ، بل الفعل هو المفعول المنفصل عنه ، بمعنى أنه فِعْله تعالى هو ما يحدثه في غيره ، ولذلك فمعنى الاستواء عندهم : أنه تعالى أحدث في العرش قربا صار به

---

(١) قوله (ص) كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحته هواء ، قال البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ص ٣٧٧ معنى : (عماء) بالمد سحاب رقيق ، ويريد بقوله (في عماء) فوق سحاب رقيق مدبرا له ، وعاليا عليه ، كما قال تعالى (أأمنتم من في السماء) يعني فوق السماء ، وقوله : (ما فوقه هواء) أي ما فــوق السحاب هواء ، وكذلك قوله (وما تحته هواء) أى ما تحت السحاب ، وروى العما بالقصر ومعناه : لا شيء ثابت ، فكأنه قال في جوابه : كان قبــل أن يخلق خلقه ولم يكن شيء غيره ، كما قال في حديث عمران بن حصين الذى في الصحيح : كان الله ولم يكن شيء غيره .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٦ — ٤٠٧ بتعليق محمد زاهد الكوثرى ، طبع دار احياء التراث العربي بيروت — لبنان .

مستويا على العرش[١] ، لكن مع اختلاف المفهومين مفهوم السلف ، ومفهوم غيرهم من أئمة النظار وأتباعهم للاستواء فان الجميع متفقون على أن الاستواء من صفات الفعل التي كانت بعد أن لم تكن .

أما صفات الذات ، فهي التي لم يزل ، ولا يزال موصوفا بها ، بمعنى أن صفات الذات ،لا تفارق موصوفها بل هي قديمة بقدم الذات ، لا يصح أن توجد الذات بدونها عكس صفات الفعل ، المتعلقة بقدرته ومشيئته تعالى، يفعلها متى شاء ، وكيف شاء .

ولذلك يقول الباقلاني رحمه الله : وقوله تعالى (ثم استوى على العرش) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فبهذا يبطل ما قيل من ان الاستواء بمعنى الاستيلاء . . . غير أن وصفه لنفسه بذلك قديم لأنه كلامه . أ هـ.[٢]

وفي كتاب الانصاف له يعرف الصفات الذاتية بأنها التي لم تزل ولا يزال موصوفا بها . أما صفات أفعاله فهي : التي سبقها ، وكان تعالى موجودا في الأزل قبلها .[٣]

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢ ، ومجموعة تفسيرات شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٣٢٢ .

(٢) التمهيد للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ تحقيق وتصحيح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، من منشورات جامعة الحكمة في بغداد ، طبع المكتبة الشرقية ببيروت لبنان طبعة سنة ١٩٥٧م
وقول الباقلاني (غير أن وصفه لنفسه بذلك قديم لأنه كلامه) يعني أن الباقلاني رحمه الله يوافق الكلابية وجمهور الأشاعرة في قولهم : بأن كلام الله قديم ، قائم بذات الرب أزلا وأبدا ، لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه معني واحد في الأزل هو الأمر بكل مأمور ، والنهي عن كل محظور ، والخبر عن كل مخبر عنه ، والأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له ، ومن محققيهم من جعل المعنى يعود الى الخبر ، والخبر يعود الى العلم . انظر مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية تخريج وتعليق السيد محمد رشيد رضا ، نشر لجنة احياء التراث العربي م ١ ج ٣ ص ٤٢ ، ٤٣ وقد اعترض عليهم من وجوه مختلفة بيّنها ابن تيمية رحمه الله في كثير من مصنفاته ، انظر على سبيل المثال : كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم ضمن مجموعة الرسائل والمسائل م ١ ج ٣ ص ٢ / ١٦٤ .

(٣) الانصاف للباقلاني ص ٢٦ بتحقيق محمد زاهد الكوثرى ط ٢ مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : الاستواء مختص بالعرش بعد خلق السموات والأرض ، كما اخبر بذلك في كتابه ، فدل على أنه تارة كان مستويا عليه ، وتارة لم يكن مستويا عليه .(١)

ويقول في مكان آخر : وأنه — أى الله — ليس كمثله شيء فيما يوصف به من الأفعال اللازمة ، والمتعدية ، لا النزول ، ولا الاستواء ، ولا غير ذلك ... والسلف من الصحابة والتابعين كانوا يقرون بأفعاله من الاستواء ، ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر .(٢)

ويقول ابن عبد البر في كتاب التمهيد : فأما الاستواء ، فهو فعل يفعله الله سبحانه وتعالى ، بمشيئته ، وقدرته ، ولهذا قال فيه : (ثم استوى) ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية .(٣)

أما ابو الحسن الأشعرى ، فقد ذهب فيما ينقله عنه البيهقي(٤) ، والبغدادى(٥) وامام الحرمين(٦) وشيخ الاسلام ابن تيمية في اكثر من موضع من كتبه(٧) — الى أن الله تعالى : فَعَلَ في العرش فعلا سمّاه استواء ، كما فعل في غيره فعلا سمّاه رزقا ونعمة ، أو غيرهما من أفعاله ، ثم لم يكيف الاستواء ، الا أنه جعله من صفات الفعل ، لقوله تعالى : (ثم استوى على العرش) وثم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال ، وأفعال الله تعالى توجد منه بلا مباشرة منه ايّاها ، ولا حركة . أ هـ .

---

(١) كتاب الأسماء والصفات لابن تيمية ضمن مجموعة الفتاوى جـ ٥ ص ١٢٢ ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدى طبع مطابع الرياض ط١ سنة ١٣٨١هـ.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ، طبع المكتب الاسلامي للطباعة والنشر ط ٣ سنة ١٣٨١هـ/١٩٦١م ص ١٣٩ — ١٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٣ .

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ .

(٥) أصول الدين للبغدادى ص ١١٣

(٦) الشامل لامام الحرمين ص ٥٥٥ — ٥٥٦ . منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٩م

(٧) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٥ ، ومجموعة تفسير شيخ الاسلام له أيضا ص ٣٢٢ تعليق وتصحيح عبد الرحمن شرف الدين مطبعة (ق) بمباى الهند سنة ٧٤هـ

فهو وان اختلف مفهوم الاستواء عند الأشعرى ، عن مفهوم السلف ، الا أنه يتفق معهم في أن الاستواء من صفات الفعل .

ومثل ما حُكِيَ عن أبي الحسن الأشعرى : من أن معنى استواء الله على العرش انه تعالى فعل في العرش فعلا سمّاه استواء ، حُكِيَ كذلك هذا القول عن سفيان الثورى رحمه الله تعالى (١) .

كذلك يقول ابن حزم : ان معنى قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه اليه ، فليس بعد العرش شيء (٢) .

وكل هذه الأقوال ، وان اختلف مفهوم الاستواء في بعضها ، عن مفهوم الاستواء عند السلف فانها جميعا تتفق في أن الاستواء من صفات الفعل . وأن الله تعالى فوق العرش سواء قيل : ان الاستواء فِعْلٌ فَعَلَه الله بقدرته ومشيئته أى أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات البارى سبحانه وهو قول السلف ومن تبعهم . أو قيل : ان فعله هو ما يحدثه في غيره ، لا أن الفعل قام بذات البارى سبحانه وتعالى ، بمعنى أنه أحدث في العرش قربا صار به مستويا عليه . كما هو قول بعض من يثبت الصفات الخبرية ، وينكر قيام الأفعال والأمور الاختيارية بذات الله تبارك وتعالى ، أى أن الذين يقولون : ان الاستواء صفة فعل لهم قولان : هل هو فعل بائن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول وهذا القول ينسبه شيخ الاسلام ابن تيمية الى ابن كلاب ومن تبعه كالأشعرى وغيره – قال : وهو قول القاضي وابن

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان أثير الدين ابو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي الغرناطي ج ٤ ص ٣٠٧ طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض ، بدون تاريخ ، والارشاد لامام الحرمين الجويني ، ونص كلامه : ثم لا يبعد حمل الاستواء على قصد الاله الى أمر في العرش ، وهذا تأويل الامام سفيان الثورى رضي الله عنه ، واستشهد عليه بقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) معناه : قصد اليها ، أهـ فيكون المعنى أنه قصد الى فعل شيء في العرش .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم م ٢ ج ٣ ص ١٢٥ .

عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم .

اما القول الثاني : وهو أن الاستواء فعل قائم بذاته تعالى ، يحصل بمشيئته وقدرته . وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من طوائف الكلام .(١)

وربما قال قائل : (إن ابن حزم ، قد أنكر أن يكون الله في مكان ، وهذا يعني : أنه ينكر أن يكون الله فوق العرش . ونص كلامه : القول الثالث في المكان : فهو أن الله تعالى لا في مكان ، ولا في زمان أصلا وهو قول الجمهور من أهل السنة ، وبه نقول ، وهو الذى لا يجوز غيره لبطلان كل ما عداه ، ولقوله تعالى (ألا أنه بكل شيء محيط) فهذا يوجب ضرورةً أنه تعالى لا في مكان ، اذ لو كان في المكان لكان المكان محيطا به من جهة ما ، أو من جهات ، وهذا منتف عن البارى تعالى بنص الآية المذكورة ، والمكان شيء بلا شك ، فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ، ويكون محيطا بمكانه ، هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة وبالله التوفيق .(٢)

واجابة على ذلك أقول : ان ابن حزم قد فرق بين الجهة والمكان فأثبت الجهة ونفى المكان . فقد قال : ان السموات هي الجنات ، . . . فالجنة التي عرضها السموات والأرض ، هي السموات السبع لأن عرض الشيء منه بلا شك ، . . . وذكرت الأرض هنا لدخولها في جملة مساحة السموات ، ولإحاطة السموات بها ، والجنة التي عرضها كعرض السماء والأرض ، هي الكرسي المحيط بالسموات والأرض . قال تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) فصحّ أن عرضه كعرض السموات والأرض مضافاً بعض ذلك الى بعض فصح أن لها — أى الجنة — ثمانية أبواب في كل سماء باب وفي الكرسي باب ، وصح أن العرش فوق أعلا الجنة . قال رسول الله (صلعم) فسألوا الله الفردوس الأعلى فانه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن) وقال تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقد أخبر

---

(١) مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٣٢٢ .
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل م ٢ جـ ٣ ص ١٢٥ .

هذان النعمان بأن ما على العرش هو منتهى الخلق ونهاية العالم أهـ.[(١)] فهذا صريح في أنه يفرق بين المكان والجهة ، فينفي الأولى ويثبت الثانية .

كذلك الفلاسفة : يثبتون الجهة ، وينفون المكان ويفرقون بينهما ، يقول ابن رشد : ان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، . . . وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها ، هي أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ، ونحن نقول : ان هذا كله غير لازم ، فان الجهة غير المكان . . .أهـ[(٢)] ومعنى هذا أنه لا يلزم من اثبات الجهة اثبات المكان ، فالله في جهة السماء ، وليس في مكان ، لأن خارج العالم لا يوجد مكان .[(٣)]

أما القول الثاني ، وهو قول من يجعل الاستواء من صفات الذات .

قد اختلف أصحاب هذا القول الى عدة أقوال :

فمنهم من قال : ان استواء الله تعالى على العرش ، هو كونه فوق العرش بلا مماسة وقد نسب البغدادى هذا القول الى القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلاب .[(٤)]

وقد أشار ابو الحسن الأشعرى الى هذه الطريقة حكاية ، فقال : وقال بعض أصحابنا انه - أى الاستواء - صفة ذات ، ولا يقال : لم يزل مستويا على عرشه ، كما أن العلم بأن الأشياء قد حدثت من صفات الذات ولا يقال : لم يزل عالما بأن قد حدثت ، ولما حدثت بعد[(٥)] ، قال : - أى الأشعرى - وجوابي هو الأول ، وهو أن الله مستو على عرشه

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٥ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٨٤ .

(٤) اصول الدين للبغدادى ص ١١٣ .

(٥) هذا مبناه على أن الله تعالى يعلم الشيء قبل كونه وبعده بعلم واحد ، فلا يتغير علم الله تعالى قبل كون الشيء وبعد كونه ، وانما التغير في التعلقات فقط بمعنى أنهم يجعلون العلم الواحد يتعلق بكل معلوم ، كما يجعلون القدرة الواحدة تتعلق بكل مقدور ، والسمع الواحد يتعلق بكل مسموع والبصر الواحد يتعلق بكل مبصر وهكذا .

وانه فوق الأشياء بائن منها ، بمعنى : أنها لا تحله ، ولا يحلها ، ولا يمسها ولا يشبهها ... تعالى الله عن الحلول والمماسة علوا كبيرا (١).

فلعل أبا الحسن يعني بالأصحاب هنا : القلانسي وابن كلاب ، فانهما سابقان عليه ، وقد اقتدى بهما عند رجوعه عن مذهب الاعتزال ، وكان مذهبه في طوره الثاني امتدادا لمذهبهما ، وهذا ما يؤيده الثقات .. والله أعلم .

وابن كلاب وان كان يفرق بين العلو ، والاستواء ، كما يذكر ذلك عنه الأشعرى في المقالات : حيث يقول : انه ـ أى ابن كلاب ـ يقول ان الله مستو على عرشه كما أخبر ، وأنه فوق كل شيء (٢).

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : الأصل أن علوه على المخلوقات ، وصف لازم له كما أن عظمته وكبرياءه كذلك ، فأما الاستواء ، فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى ، بمشيئته وقدرته ، ولهذا قال : (ثم استوى) ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر ، وأما علوه على المخلوقات فهو عند أئمة أهل الاثار ، من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع ، وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره ، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى ، وقول جماهير أهل السنة والحديث ، ونظار المثبتة (٣).

وهذا يعني أن ابن كلاب : يرى كما يرى جماهير أهل السنة والحديث ، أن العلو والمباينة من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع ، أما الاستواء فهو عنده من الصفات الخبرية التي لا مدخلية للعقل في اثباتها .

أقول ان ابن كلاب : مع أنه يفرق بين العلو والمباينة وبين الاستواء ، فاننا لا نجد له فيما وصل الينا من نقول عنه ، أنه جعل الاستواء من صفات العقل ، بل هو عنده صفة خبرية ورد بها الخبر .

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ .

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ ١ ص ٣٥١ .

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤٣ ، ١٤٤ وكتاب غاية الأماني في الرد على النبهاني ، لأبي المعالي الشافعي السلامي جـ ١ ص ٤٥٢ .

اما الأشعرى وقدماء أصحابه : فيذكر شيخ الاسلام ابن تيمية بأنهم لا يفرقـــون بين العلو والمباينة وبين الاستواء ، بل يقولون كونه في السماء صفة خبرية كالمجيء والاتيان ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم (١).

قلت وقد مر معنا : أن الامام الأشعرى فيما نَقَل عنه جمع من العلماء منهم شيـخ الاسلام ابن تيمية : كان يقول : ان الاستواء صفة فعلية ، بمعنى أن الله أحدث في العرش فعلا سمّاه استواء ، واستدل على ذلك بقوله تعالى (ثم استوى على العرش) وثم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال ، لكن جعل الفعل أمرا حادثا في العرش ، بمعنى أنـــه أحدث في العرش قربا صار به مستويا عليه ، من غير أن يقوم به بنفسه فعل اختيارى ، وعلـى هذا فالأفعال اللازمة بمنزلة الأفعال المتعدية يجعلها أمورا حادثة في غيرها وعندئـــذ يكون العلو والاستواء مترادفين ، فالله فوق العرش ، وفوق كل شيء ، وليس في الاســـتواء خصوصية يختص بها عن مطلق العلو ، والله أعلم .

لكن اذا رجعنا الى ما بين أيدينا من كتب الأشعرى ، وما نقله الثقات صندا الى كتب الأشعرى ماذا نجد ؟ .

انا لا نجد في كلامه نصا ظاهرا وصريحا ، يمكن أن نعتمد عليه في قولنـــا ان الأشعرى قد جعل الاستواء من صفات الفعل ، التي كانت بعد أن لم تكن أو أنه جعلـــه صفة ذاتية ، بمعنى أنه لم يفرق بين الاستواء ، وبين العلو ، بل جعل الاستواء الخـاص بالعرش ، مرادفا للعلو المطلق على سائر المخلوقات .

كل الذى نجده في كتبه التي بين أيدينا ، وما نقله الثقات عنه معتمدين على كتبه : أنه يثبت أن الله تعالى فوق سمواته على عرشه ، دون أرضه لقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ولقوله تعالى (أأمنتم من في السماء) فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : (أأمنتم من في السماء) لأنه مستو على العرش الذى فـوق

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٨ ، ٣١٩ ، وشرح حديث النزول له ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٨١/٨٢ .

السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، والعرش أعلى السموات (١) . لكنا نجده في كتاب الابانة الذى يقول مترجموه إنه من آخر كتبه ، بله آخرها يقول : في معرض رده على من جعل الاستواء ، بمعنى الاستيلاء : واذا كان الله قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول : ان الله عز وجل مستو على الحشوش والأخلية ، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذى هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معناه استواء يختص العرش به ، دون الأشياء كلها ... (٢) وفي هذا ما يوحي بأن الأشعرى يفرق بين الاستواء الذى هو علو خاص يختص به العرش دون غيره ، وبين العلو المطلق الذى هو عام في الأشياء كلها . واذا كان الأمر كذلك : فيمكن أن نقول : بأن الأشعرى رحمه الله : قد كان في آخر حياته في الطور الثالث من حياته يثبت الاستواء على النحو الذى يقول به السلف ، وسندنا في ذلك ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية : حيث قال : ان الأشعرى وان كان من تلامذة المعتزلة ، ثم تاب ، فانه كان تلميذ الجبائي ، ومال إلى طريقة ابن كلاب ، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة ، ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى ، وذلك آخر أمره ، كما ذكر ذلك هو وأصحابه في كتبهم (٣)

فهذه شهادة من شيخ الاسلام ابن تيمية : أن الأشعرى أخذ مذهب السلف ، لما دخل بغداد ، وكان ذلك آخر أمره ، وقد كان يجلس في حلقة أبي اسحاق المروزى في جامع المنصور ببغداد وهو من أئمة أهل السنة والحديث . (٤)

أما أبو بكر بن الطيب الباقلاني وهو من قدماء أصحاب الأشعرى فانه وان كان قد قال : في كتاب التمهيد ان قوله تعالى (ثم استوى) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فجعل الاستواء من صفات الفعل ، وفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ،

---

(١) الابانة ص ٨٥/ ٩٤ ورسالته الى أهل الثغر بباب الأبواب مخطوطة مصورة بمعهد المخطوطات وعنها صورة بمركز البحث بجامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة .. والمقالات جـ ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٥/ ٣٥٠ واجتماع الجيوش الاسلامية ص١٩٨/ ٢١٠

(٢) الابانة ص ٨٧ (٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٢٢٨ .

(٤) بيان تكذيب المفترى ص ٣٩١ ، وتاريخ بغداد للبغدادى جـ ١١ ص ٣٤٧ .

فعرف الأولى بأنها التي لم يزل ، ولا يزال موصوفا بها ، وعرف الثانية ـ صفات الفعل ـ بأنها التي سبقها ، وكان تعالى موجودا في الأزل قبلها ، أي قبل فعله لها [١] ، وكذلك ذكر في كتابه الابانة ، وفي رسالة الحيرة ... [٢]

وأنكر أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء ، وقال : ان الله استوى على عرشه ، فاستولى على خلقه ففرق بين الاستواء الخاص ، والاستيلاء العام ، وفرق بين الجهة والمكان ، فقال : ان الله ليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ، ولا تحيط به أقطار ، غير أنا نقول : انه على عرشه لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا [٣]. وأنكر السؤال بالأين ، لأنه سؤال عن المكان ، لكنه أثبت الاستواء ، وان الله فوق سمواته على عرشه ، غير أنا نجده في كتاب الانصاف يقول : انه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ... فان قيل : أليس قد قال : (الرحمن على العرش استوى) قلنا : بلى قد قال ذلك ، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة ، لكن ننفي عنه امارة الحدوث ، ونقول : استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، ولا نقول : ان العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى : كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان [٤].

ففي هذا الكتاب : يثبت الاستواء على معنى أنه صفة ورد بها الخبر ، وينفي عن الله الجهة ، كما ينفي عنه المكان ، بل الله كان ولا مكان . فلما خلق المكان لم يتغير عمّا كان .

ويعلق ابن تيمية على قول القائل : كان الله قبل خلق الأمكنة والمخلوقات موجودا وهو الآن على ما عليه كان ، لم يتغير ، ولم يكن هناك فوق شيء ، ولا عاليا على شيء . فكذلك هو الآن قيل هذا غلط ، ويظهر فساده بالمعارضة ثم بالحل [٥].

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ وما بعدها ، والانصاف له ص ٢٦ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٠ / ٢٢٣ ، العلو للعلي الغفار ـ للذهبي ص ١٧٣ / ١٧٤ .

(٣) رسالة الحيرة للباقلاني من نقل ابن القيم عنها في اجتماع الجيوش الاسلامية ص٢١٣

(٤) التمهيد ص ٢٧٤ .

(٥) مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٠ .

ويشبه والله اعلم أن يكون اجتهاده مختلفا في هذه المسائل ، كما اختلف اجتهاد غيره .

فقد نقل شيخ الاسلام ابن تيمية عنه أنه قال : فيما صنف في أصول الدين فان سألت الجهمية ، فقالت : أين هو ؟ فجوابنا : انه في السماء ، كما أخبر في التنزيل عن نفسه فقال : (أأمنتم من في السماء) ، واشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رفعها اليه ، وانك لو سألت صغيرهم وكبيرهم فقلت : أين الله ؟ لقالوا : انه في السماء .[1] فلم ينكر لفظ السؤال بـ (أين) لأن النبي (صلعم) سأل الجارية التي عرضت للعتق ، فقال : " أين الله ؟ " فقالت : في السماء مشيرة باصبعها . فقال النبي (صلعم) : "اعتقها فانها مؤمنة " ولو كان ذلك قولا منكرا لم يحكم بايمانها ، ولأنكر عليها ، ومعنى ذلك : أنه فوق السماء ، لأن (في) بمعنى فوق ، قال الله تعالى : (فسيحوا في الأرض) أى فوقهـــا .

قال ابن تيمية رحمه الله : فهذا الكلام هو موافق لما ذكره الأشعرى في كتـاب الابانة ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك[2] قلت وهذا موافق لما ذكره البيهقي والذهبي عنـــه .

انه قال : استوى : بمعنى علا ، ولا يريد بذلك علوا بالمسافة والتحيز والكـون في مكان متمكنا فيه ، ولكن يريد معنى قوله تعالى (أأمنتم من في السماء) أى من فوقهـا على معنى نفي الحد عنه ، وأنه ليس مما يحويه طبق ، أو يحيط به قطر ، ووصف الله تعالى بذلك طريقة الخبر ، فلا تتعدى ما ورد به الخبر .[3] قال البيهقي : وهو على هذه الطريقة من صفات الذات .[4]

قلت : وهو وان كان قد اجاز السؤال عن الله بـ (أين) التي يستفهم بها عـن مكان المسئول عنه ، الا أنه قد جعل الاستواء من الصفات الخبرية التي جاء بها الخبر ولـم

(١ و ٢) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٨
(٣) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ ، والعلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٧٣ .
(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ .

يفرق بينه وبين العلو ، بل جعل قوله تعالى (أأمنتم من في السماء) تفسيرا لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال : ان من قال : ان استوى : بمعنى : علا فانما أراد معنى قوله : (أأمنتم من في السماء) أى من فوقها .

لكنا نجد من جهة أخرى أن ابن تيمية ينقل عنه ، أنه في مصنف آخر غير الذى نقل منه ابن تيمية الكلام السابق أنكر السؤال عن الله بلفظ الأين ، لكنه أثبت في هذا المصنف أنه على العرش بخلاف ما كان عليه قبل العرش ، فقال : فان قال قائل : فحدثونا عن أين كان قبل أن يخلق ، قيل : (أين) تقتضي مكانا ، والأمكنة مخلوقات ، وهو سبحانه لم يزل قبل الخلق والأماكن لا في مكان ، ولا يجرى عليه وقت ولا زمان ، فان قال : فعلى ما هو اليوم ؟ قيل له : مستو على العرش ، كما قال سبحانه (الرحمن على العرش استوى) قال : فان قيل : اذا قلتم انه الآن خالق ، فما أنكرتم أن يكون لم يزل خالقا قيل له : لا يلزم ذلك ، وذلك أنه الآن مستو على عرشه ، فلا يجب أن يكون لم يزل مستويا على عرشه ، فكذلك ما قلناه يناسبه ، فان قيل : الاستواء منه فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل لم يزل ، قال قيل : والخلق منه فعل ، ويستحيل أن يكون الخلق منه لم يزل .(١)

قال ابن تيمية : فهذا الكلام ليس الا بيان الذى يقولون : انه استوى على العرش بعد أن لم يكن .(٢)

ففي هذا المصنف الأخير : انكر السؤال بـ (أين) التي يستفهم بها عن المكان لكنه جعل الاستواء من صفات الفعل ، التي كانت بعد أن لم تكن . لكن مع ذلك هو صفة ذات ، لكن لا يقال : لم يزل مستويا على العرش كما أن العلم بأن الأشياء قد حدثت من صفات الذات ، ولا يقال : لم يزل عالما بأن قد حدثت ولما حدثت بعد .

قلت : وهذا الكلام مبناه على ظن أهل الكلام أن معنى كونه خالقا ، أنه لم يزل معطلا عن الكلام والفعل ثم أحدث ما أحدث من كلامه ، ومفعولاته المنفصلة عنه ، ولما كان

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٠ ، ١١ .
(٢) المصدر نفسه ص ١١ .

حقيقة هذا القول أن الله سبحانه وتعالى لم يكن قادرا على الفعل في الأزل ، بل صار قادرا على الفعل بعد أن لم يكن قادرا عليه ، كان هذا ما أنكره جمهور السلف على المتكلمين [(١)] ، والفرق بين الاستواء على العرش ، وبين صفة الخلق ، أن العرش حادث بعد أن لم يكن ، وهو من مخلوقات الله ، وكان الاستواء عليه بعد وجوده ، أما صفة الخالقية فهي وان كانت فعله ، فان دوام خالقيته ، من لوازم وجوده ، وليس هذا قولا بقدم شيء من المخلوقات ، بل هذا متضمن لحدوث كل ما سواه ، واذا قيل : لم يزل خالقا فانما يقتضي قدم نوع الخلق ، ودوام خالقيته : لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات ، فيجب الفرق بين اعيان المخلوقات الحادثة بعد أن لم تكن ، وبين نوعها [(٢)] .

فاذا ما انتقلنا الى كتابة مشكل الحديث نجد أن عبارته مضطربة فهو فيه ينكر أن يسأل عن الله بلفظ الأين ، على معنى السؤال عن الجهة والمكان ، ويجيزها على معنى السؤال عن المكانة والمنزلة ويفسر سؤال الرسول (صلعم) للجارية التي عرضت للعتق بأنه بمعنى السؤال عن المكانة والمنزلة ، لا بمعنى السؤال عن الجهة والمكان ، مع أنه قد اعترف أن أصل وضع كلمة (أين) انها موضوعة للسؤال عن المكان ويستخبر بها عن مكان المسئول عنه ثم استعملوها عن مكان المسئول عنه في غير هذا المعنى توسعا ايضا تشبيهها بما وضع له . . . ثم اختلف تفسيره لحديث ابي رزين العقيلي الذى سأل فيه رسول الله (صلعم) أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق ؛ قال : " في عماء ، ما تحت هواء وما فوقه هواء " فقال : ان قوله (صلعم) : " في عماء " يحتمل أن يكون (في) بمعنى فوق كما قال تعالى (فسيحوا في الأرض) أى : على الأرض ، وكما قيل في تأويل قوله تعالى (أأمنتم من في السماء) أنه أراد من فوقها . . . وذلك بمعنى القهر والتدبير والمفارقة له بالنعت والصفة ، دون التحيز في المكان والمحل والجهة . . .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٥٢ - ٥٥٣ .
(٢) المصدر نفسه جـ ١٦ ص ٩٤ ، ٩٥ .

بعد أنه قال بعد ذلك : ان الله عز وجل في السماء ، على معنى أنه فوقها وعليها ، كما قال عز وجل : فسيحوا في الأرض ، أى فوقها ، وكما قال : (ولأصلبنكم في جذوع النخل) أى عليها ، واستعمال (في) بمعنى فوق ظاهر في اللغة منتشر ، وعليه يتأول قوله : (أأمنتم من في السماء) ان المراد بذلك مَن فوقها ، واذا كان ظاهرا في اللغة استعمال(في)بمعنى فوق ، وقد قال تبارك وتعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقال :(يخافون ربهم من فوقهم) واطلق المسلمون أن الله تعالى فوق خلقه ، كان حمله عليه أولى ، وعليه يتأول أيضا قوله (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله) أى هو فوق السماء اله ، وفوق الأرض اله ، واستدل بقول الشاعر :

هم صلبوا العبدى في جذع نخلة ، ومعناه على جذع نخلة .

ثم نكص وقال : واعلم انا اذا قلنا : ان الله عز وجل فوق ما خلق : لم يرجع به الى فوقية المكان والارتفاع على الأمكنة بالمسافة ، والاشراف عليها بالمماسة لشيء منها ، بل قولنا : انه فوقها يحتمل وجهين :

أحدهما : انه يراد به أنه قاهر لها ، مستول عليها ، اثباتا لإحاطة قدرته بها ، وشمول قهره لها .

الثاني : أن يراد أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت ، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص ، والعجز ، والآفة ، والحاجة ، لا يصح شيء من ذلك عليه ، ولا يجوز وصفه به ، وهذا أيضا متعارف في اللغة أن يقال فلان فوق فلان ، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة ، والله عز وجل فوق خلقه على الوجهين جميعا . وانما يمتنع الوجه الثالث ، وهو أن يكون على معنى التحيز في جهة الاختصاص ببقعة دون بقعة . . . وعند تعقيبه على ما ذكره ابن خزيمة في كتاب التوحيد من ذكر ما يتعلق باستوائه تعالى على العرش ، فسر الاستواء بأنه على معنى العلو بالقهر والتدبير ، وارتفاع الدرجة بالصفة على

الوجه الذى يقتضي مباينة الخلق . مع أنه قد ذكر قبل ذلك عند كلامه عن حديث اهتزاز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ . ان العرش هو عرش الرحمن على ما جاء به الخبر ، وان له حملة يحملونه ، ويطوفون حوله ولم يفسره بما يخرجه عن معناه [١] ، فهذا اضطراب عبارته في كتاب واحد ، لم يثبت فيه على قول واحد تعرف به حقيقة أمره . وعلى ذلك : فعندى أن ابن فورك هو من أوائل من بدأ بالانحراف عن مذهب الأشعرى ، وخالفه ، بتأويل كثير من الصفات الخبرية وبالجملة فان اغلب قدماء الأشعرية ممن يثبتون الاستواء وينفون تأويله بالاستيلاء على أن الاستواء صفة خبرية ، جاء بها الخبر ، ثم لا يفرقون بين الاستواء الخاص الذى يختص به العرش ، وبين العلو العام المطلق ، فيقولون : إنّ استوى : بمعنى علا ويفسرون العلو بقوله تعالى (أأمنتم من في السماء) أى من فوقها [٢] . وتفسير الاستواء بالعلو تفسير صحيح ، فالسلف فسروا الاستواء بما يتضمن العلو والارتفاع فوق العرش لكنهم قالوا : ان الاستواء علو خاص ، فكل مستو على شيء ، فهو عال عليه ، وليس كل عال على شيء مستو عليه ، ولهذا لا يقال لكل ما كان عاليا على غيره مستو عليه ، واستوى عليه ولكن كل ما قيل فيه : استوى عليه غيره فانه عال عليه [٣] .

وقد نسب القول : بأن الاستواء من صفات الذات ، وأنه صفة لازمة له ، ولائقة به كاليد ، والوجه ، والعين ، والسمع ، والبصر ، والحياة ، والقدرة الى الشيخ عبد القادر الجيلاني ، ذكر ذلك عنه : القاسمي في تفسيره محاسن التأويل [٤] وقال انه

---

(١) مشكل الحديث لابن فورك ص ١٦٧/١٧٥ ، ١٨٠/١٨٦ ، ٣٥٥/٣٥٦ ، ٢٩٩/٣٠٠ ، ٤١٣/٤١٥ ، ٤١٦/٤٢٢ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، ٤١١ ، والاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة للبيهقي ص ٤١ / ٤٥ واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٨ / ٢١٤ والعلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٦٨ ، ١٧٢/١٧٤ .

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤ .

(٤) محاسن التأويل للقاسمي جـ ٧ ص ٢٧٠٢ ، ومجموعة عقائد السلف للنشار ص ٥٦٩ / ٥٧١ وانظر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية بشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية للشيخ محمد احمد السفاريني جـ١ ص ١٩٦ .

ذكر ذلك في كتابه : الغنية[1] ، وكتاب تحفة المتقين ، وسبيل العارفين ، في باب المذاهب في صفات الله عز وجل ، وفي ذكر اختلاف الناس في الوقف عند قوله تعالى : (وما يعلم تأويله الا الله) .

قلت وهذا القول من الشيخ رحمه الله : مبناه على التنزيه المطلق ، ووجوب وصف الله بما وصف به نفسه ، دون تشبيه أو تمثيل ، ولا بيان كيفية ، غير أنه اخطأ في جعله صفة ذات ، لأن صفات الذات ، تلازم الموصوف بها أزلا وأبدا لا تنفك عنه ، بينما الاستواء كما أخبر تعالى في محكم كتابه ، كان بعد خلق السموات والأرض ، أو بعد خلق العرش كما جاء في بعض الآثار المرفوعة ، والموقوفة ، لكني أرجح أنه أراد : استواء الذات على العرش . لا أن صفة الاستواء صفة ذاتية أزلية . وقديمة بقدم البارى سبحانه والله أعلم.

كما قد نسب ابو الفضل التميمي القول : بأن الاستواء من صفات الذات ، الى الامام أحمد رحمه الله ، فقال : وحكى جماعة عنه ، أنه كان يقول : ان الاستواء من صفات الذات ، وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع ، ولم يزل الله عاليا رفيعا قبل أن يخلق العرش ، فهو فوق كل شيء ، والعالي على كل شيء ، وانما خص العرش لمعنى فيه ، مخالف لسائر الأشياء ، والعرش أفضل الأشياء ، وأرفعها فامتدح نفسه بأنه على العرش استوى أي علا عليه .[2]

قلت : والمشهور عن الامام احمد رحمه الله : انه فسر الاستواء بالعلو والارتفاع كما ذكر ذلك أبو الفضل عنه ، وأن الاستواء عنده من صفات الفعل المتعلقة بقدرته ومشيئته فالله سبحانه على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، ويحدها حاد .

---

(١) الغنية لطالبي طريق الحق في الاخلاق والتصوف والآداب الاسلامية للشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني ص ٨١ وما بعدها ط ٣ سنة ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.

(٢) اعتقاد الامام احمد بن حنبل لأبي الفضل التميمي ملحق بطبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٢٩٦ .

٢ — ومنهم من قال : ان الاستواء : ان الاستواء وصفه لذاته والمراد به القعود والجلوس والمماسة وهو صفة ذاتيه ، وهذا قول : المجسمة والكرامية [١] ، وقد نسب ابن الجوزى هذا القول الى ابن حامد من الحنابلة [٢] ، ثم اختلفوا : فقال هشام بن الحكم : انه مماس للعرش ، وأن العرش قد حواه ، وحدّه وقال بعض أصحابه : إنَّ البارى؛ قد ملأ العرش ،وانه مماس له ، وقال بعض من ينتحل الحديث : ان العرش لم يمتلىء به ، وانه يقعد نبيّه — عليه الصلاة والسلام معه على العرش [٣] . تعالى الله عن قول المشبهة والمعطلة : علوكبيرا .

٣ — ومنهم من قال : ان الاستواء المذكور في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) صفة ذات ، ومعناه نفي الإعوجاج ، وقد نسب الشيخ عبد القادر الجيلاني ، هذا القول الى ابن كلاب [٤] ، بينما نسبه ابن حزم الى بعض اصحاب ابن كلاب [٥] ، أما الأشعري فقد اشار الى هذا القول ، فقال : وقد قال بعض أصحابنا : ان الاستواء صفة لله تعالى بنفي الاعوجاج [٦] . وقد رد ابن حزم هذا القول من وجوه :

أحدهـا : انه تعالى لم يسم نفسه مستويا ، ولا يحل لأحد أن يسم اللـه تعالى بما لم يسم به نفسه ...

وثانيها : ان الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد ، فيقول : يا مستوى ارحمني ولا يسمي ابنه : عبد المستوى .

وثالثها : انه ليس كل ما نفي عن الله عز وجل ، وجب أن يوقع عليه ضده .

---

(١) مجموعة عقائد السلف ص ٥٧٠ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٢ .
(٢) دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص ١٩ .
(٣) المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ٢٨٤ .
(٤) الغنية لطالبي الحق للشيخ عبد القادر الجيلاني ص ٩٤
(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٣ .
(٦) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ .

ورابعها : انه يلزم من قال بهذا القول الفاسد أن يكون العرش لم يزل ، تعالى الله عن ذلك ، لأنه علّق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء لم يزل ، لكان العرش لم يزل وهذا كفر .

وخامسها : انه لو كان الاستواء ههنا ، نفي الاعوجاج ، لم يكن لاضافة ذلك الى العرش معنى ، ولكان كلاما فاسدا لا وجه له ...[1]

٤ — ومنهم من قال : ان الاستواء ، هو الاستيلاء ، أو علو القهر والغلبة ، أو الملك او علو العظمة والعزة ... الى آخر ما هنالك من العبارات ، والأقوال[2] ، وكل هذه الأقوال ، وغيرها مما يماثلها ، أو في معناها تُرْجِعُ الاستواء الى أنه صفة ذات بمعنى أنّه قَدَرَ على العرش وهو ما زال قادرا ، وما زال عالي القدر يقول البيهقي : وفيما كتب الى الأستاذ ابو منصور بن أبي أيوب ، أن كثيرا من متأخرى اصحابنا — يعني الأشاعرة — ذهبوا الى أن الاستواء هو القهر والغلبة ومعناه ان الرحمن غلب العرش ، وقهره ، وفائدته الإخبار عن قهره مملوكاته ، وأنها لم تقهره ، وانما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المملوكات ، فنبه بالأعلى على الأدنى

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ص ١٢٣ / ١٢٤ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ ، وتعليقات زاهد الكوثرى عليها ص ٤٠٥ / ٤٠٧ معتمدا على كتاب القواصم والعواصم لابن العربي ، ونجم المهتدى لابن المعلم ومشكل الحديث لابن فورك ، والشامل للجويني ص ٥١٠ وما بعدها . والارشاد له ص ٣٩ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٣ ، ومجموع فتاوى ابن تمية جـ ١٦ ص ٣٩٥ ، والتبصير في أصول الدين لأبي المظفر الاسفرابيني ص ١٠٠ ، ١٤٠ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٠ — ٢٦ واحياء علوم الدين له جـ ١ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، والجام العوام عن علم الكلام له ص ٤ / ١٧ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١١ وما بعدها ، وأبكار الافكار للآمدى ص ١٤٧ / أ وللرازى أساس التقديس ، والخمسين في أصول الدين ص ٣٥٢ — ٣٥٦ والأربعين في أصول الدين ص ١٠٧ — ١١٥ ، والتفسير الكبير جـ ١٤ ص ١٠١ — ١١٧ ، والمعالم في أصول الدين ص ٣٢ — ٣٣ ، والمطالب العالية جـ ١ ص ١٤٥ وما بعدها ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٧ وما بعدها والآمالي : للشريف المرتضي وكتاب التوحيد للماتريدى ص ٣٤ / أ والمواقف للايجي جـ ٨ ص ١٨ والمقاصد للتفتا جـ ٢ ص ٤٨ والاشارات والتنبيهات لابن سينا طبع دار المعارف جـ ٣ ص ٤٣٦ ، حيث ينقل عنها الرازى بصورة حرفية .

قال :والاستواء بمعنى القهر ، والغلبة شائع في اللغة ، كما يقال : استوى فلان على الناحية اذا غلب أهلها ، وقال الشاعر في بشر بن مروان :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

يريد أنه غلب أهله من غير محاربة ، قال : وليس ذلك في الآية بمعنى الاستيلاء لأن الاستيلاء مع توقع ضعف ... (١)

قلت : لا فرق بين القهر ، والاستيلاء ،فان في كليهما معنى المغالبة لمن قهره ، أو استولى عليه . وضعف هذا القول من وجوه :

أحدها : انه قال (ثم استوى على العرش) فأخبر أنه استوى بحرف (ثم) والعرب لا تدخل (ثم) لا لمستقبل سيكون ، والله تعالى لم يزل مستوليا على الأشياء ، فلم يكن بزعمهم لقوله (ثم استوى على العرش) معنى .

وثانيها : أنه عطف فعلا على فعل ، فقال : خلق ثم استوى .

وثالثها : ان ما ذكروه لا فرق فيه بين العرش وغيره ، واذا قيل ان العرش اعظم المخلوقات فهذا لا ينفي ثبوت ذلك لغيره كما في قوله (رب العرش العظيم) لمّا ذكر ربوبيته للعرش لعظمته ، والربوبية عامة، جاز أن يقال : (رب السموات والأرض وما بينهما ، ورب العرش العظيم) ، ويقال : (رب العالمين ،رب موسى وهارون) . والاستواء مختص بالعرش ، باتفاق المسلمين ، مع أنه مستول مقتدر على كل شيء من السماء والأرض وما بينهما ، فلو كان استواؤه على العرش هو قدرته عليه ، وقهره له ، جاز أن يقال : على السماء والأرض ، وما بينهما ، وهذا مما احتج به كثير من السلف ونظار

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ .

المثبتة ، قالوا : وفي اجماع المسلمين على أن الاستواء مختص بالعرش ، دليل على فساد هذا القول .

ورابعها : ان الاستواء بمعنى الاستيلاء ، والقهر والغلبة لا يكون عند العرب الا بعد أن يكون ثم مغالب يغالبه ، فاذا غلبه ، وقهره ، قيل : استولى عليه وقهره ، فلمّا لم يكن مع الله مغالب ، لم يكن معنى استوائه على العرش : استيلاء وغلبة ، وصح أن علوه عليه هو علوه وارتفاعه عليه بلا حد ، ولا كيف ، ولا تشبيه .

وخامسها : ان الله سبحانه ما زال مقتدرا على العرش من حين خلقه .

وسادسها : كون لفظ الاستواء في لغة العرب : يقال : على القدرة ، أو علو القدر ممنوع عندهم والاستعمال الموجود في الكتاب والسنة وكلام العرب يمنع هذا .(1)

والواقع أن هذا الخلاف بين الأقوال مبناه على أمور :

منها : ان بعضهم أخذ الاستواء مجردا غير موصول فظن أنه بمعنى الانتهاء .

ومنها : ان بعضهم لديه نسق فكرى مسبق ، فلما اصطدم بالنصوص وجد أنها تعارضهم فيعملون على اخضاع النصوص بشتى الوسائل لتتواءم مع ما اصلوه ، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل ، واللغة ويعنون بأنهم يعتقدون معنى بعقلهم ، ورأيهم ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات ، والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه ، ولهذا قال الامام احمد : اكثر ما يخطئ الناس من جهة

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤٤/١٤٩ ، جـ ١٦ ص ٣٩٥/٣٩٧ واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٣/٢١٤ ومختصر الصواعق المرسلة له جـ ٢ ص ١٢٦/١٥٢ ، والتهذيب له على معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ٩١/١١٧ والابانة للأشعرى ص ٨٦ ، ٨٧ ، والتمهيد للباقلاني ص ٢٦٠/٢٦٢ ، ولوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية للشيخ محمد بن احمد السفاريني جـ ١ ص ١٩٠/٢١٣ .

التأويل والقياس (١) . وذلك كمن يقول ان الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات البارى سبحانه وتعالى ، وقال انها لا تكون الآ حادثة شيئا بعد شيء ، وقيام هذه الأفعال بذاته يؤدى الى أن تقوم به الحوادث ، وكل ما قامت به الحوادث فهو حادث ، فنفوا أن يقوم به بنفسه فعل اختيارى ، وترتب على ذلك تأويل الاستواء بأنه بمعنى الاستيلاء ، أو القهر والغلبة ... الخ ولم يعلموا ضعف هذه القاعدة التي أصّلوها وعدم صحتها في نفسها ، وفساد مقدماتها ، فان مما يترتب عليها : ان الله لم يكن قادرا على الفعل في الأزل فصار قادرا أو كان الفعل ممتنعا عليه ، فصار ممكنا من غير تجدد شيء أصلا أوجب القدرة ، والامكان وهذا يلزم منه أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ، وهذا ما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز ، وتجدد القدرة من غير سبب ، فالعقل والنقل متضافران على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به التي يفعلها بمشيئته وقدرته (٢) . والرازى وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية خصوصا في هذه المسألة ، لم يستطع الآ الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع الطوائف ، وأنه يلزم أصحابه وقال ما ملخصه : المشهور عن الكرامية أنهم يجوزون ذلك ، وينكره سائر الطوائف ، وقيل : اكثر العقلاء يقولون به ، وان انكروه باللسان (٣) .

ومما تقدم وبعد عرض الأقوال ، واستقرائها ، ومناقشتها نقطع يقينا بأن الاستواء من صفات الفعل ، وأن الاستواء فعل لازم ، كما بينت ذلك عند مناقشتي لمعنى الاستواء في اللغة ، وان معانيه تتنوع بحسب صلاته ، فالله سبحانه وتعالى استوى على عرشه كما أخبر استواء يليق بذاته سبحانه ، وَعلِمْنا يقينا أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات البارى لأن من يفعل ويقدر على الفعل أكمل ممن لا يقدر عليه . فالله يفعل ما يشاء بقدرته ومشيئته لقوله تعالى (وربك يخلق ما يشاء ويختار) (٤) .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٦ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ١٤٧ وما بعدها .

(٣) الاربعين في أصول الدين للرازى ص ١١٨ وما بعدها ط ١ حيدر اباد ١٣٥٣ هـ ولباب الأربعين للأرموى ص ٣٧ وما بعدها .

(٤) سورة القصص آية ٢٨ .

المبحث الثاني :

(الفرق بين العلو والاستواء)

سبقت الاشارة الى أن الاستواء صفة فعل فعلها الله تعالى بعد وجود العرش مرة ، وأخرى بعد خلق السموات والأرض ، أو أنه كان فقط بعد خلق السموات والأرض — بقدرته ومشيئته واختياره سبحانه وتعالى ، والآن أتحدث عن الفرق بين العلو والاستواء فأقول : قد بين العلماء المحققون أن بينهما فروقا تتلخص فيما يلي :

١ — ان الاستواء طريق العلم به السمع ، أما العلو فيعلم بطريق العقل الموافق للسمع .

٢ — ان الاستواء من صفات الفعل ، أما العلو فوصف لازم لله سبحانه ، كما أن عظمته وكبرياءه كذلك فعلى هذا هو وصف ذاتي .

٣ — الاستواء علو خاص يختص بالعرش لا يضاف الى غيره لا خصوصا ولا عموما ، والعلو مطلق .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فان قيل : فاذا كان انما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام ، فقبل ذلك لم يكن على العرش ؟ قيل : الاستواء علو خاص ، فكل مستو على شيء عال عليه ، وليس كل عال على شيء مستو عليه ، ولهذا لا يقال : لكل ما كان عاليا على غيره مستو عليه ، واستوى عليه ، ولكن كل ما قيل فيه : انه استوى على غيره ، فانه عال عليه ، والذى أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض الاستواء ، لا مطلق العلو . . . فالأصل : أنه علوه على المخلوقات وصف لازم له ، كما أن عظمته وكبرياءه كذلك ، فأما الاستواء فهو فعل يفعله الله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته ، ولهذا قال فيه (ثم استوى) ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر وأما علوه على المخلوقات ، فهو عند أئمة أهل الاثبات من الصفات العقلية المعلومة

بالعقل مع السمع (١) . قلت وعلى هذا فالاستواء والعلو بينهما عموم وخصوص فالاستواء أخص من العلو فهو علو خاص ، يتضمن استواء الشيء على ما هو عال عليه . واستواء الله سبحانه يختص بالعرش دون سائر المخلوقات أما العلو فمطلق ليس من لوازمه أن يكون مستويا على كل ما هو عال عليه . .

ومن قول أهل السنة أن الله عز وجل خلق العرش ، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق ، ثم استوى عليه سبحانه ، كيف شاء كما أخبر عن نفسه سبحانه (٢) .

فان قيل : اذا كان الله لا يزال عاليا على المخلوقات ، فكيف يقال : ارتفع الى السماء وهي دخان ، أو يقال : علا على العرش ؟ قيل هذا كما أخبر أنه ينزل الى السماء الدنيا ثم يصعد ، وروى ثم يعرج ، وهو سبحانه لم يزل فوق العرش ، فان صعوده من جنس نزوله ، واذا كان في نزوله لم يصر شيء من المخلوقات فوقه ، فهو سبحانه يصعد وان لم يكن منها شيء فوقه (٣) . فالله سبحانه لا يكون الا عاليا على كل الأحوال اذ أن ذلك من لوازم ذاته المقدسة عز وجل ، وقد دلت النصوص كلها على وصف الاله بالعلو والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش . وقد كثرت النقول عن العلماء بأن علوه سبحانه ومباينته للمخلوقات يعلم بالعقل الموافق للسمع ، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع (٤) . وهذا هو اختيار ابن كلاب ، كما أنه قول جماهير أهل السنة والحديث ونظار المثبتة . كما ذكر ذلك الخطابي وابن عبد البر وغيرهما ، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلي (٥) . وهذا بخلاف قول من لم يفرق بين العلو والاستواء ، بل يجعل الاستواء بمعنى العلو المذكور في قوله تعالى (أأمنتم من في السماء) أى من فوقها فان

---

(١) شرح حديث النزول ص ١٤٨ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٠٠ .

(٣) شرح حديث النزول ص ١٤٧ .

(٤) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٣٠ .

(٥) المصدر نفسه ص ٣٣٠ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ص ٥٢٣ .

فان علو الله وفوقيته معلومة بالعقل مع السمع فهي وصف لازم لذاته ، اما الاستواء على العرش الذى هو علو خاص يختص به العرش دون غيره من المخلوقات ، فلا طريق الى العلم به الا السمع ، ولولا أن التوقيف ورد به لم نقل به .

كما هو بخلاف قول : من ينكر الاستواء ، ويثبت الفوقية والعلو لله سبحانه وتعالى ظنا منه بأن اثبات الاستواء يؤدى الى إثبات المكان لله سبحانه وتعالى . ونحن ندفع هذا الوهم بأن العلو من الصفات اللازمة لله سبحانه وتعالى ، لأنه لا يكون الا عاليا أبدا فلما خلق ما خلقه من المخلوقات ، وكان من لوازم ذاته العلو ، علا عليها وارتفع ، وكانت بالنسبة إليه في مكان التحت ، ثم لما خلق السموات والأرض وكان مما اقتضته حكمته تعالى ، أن يكون العرش فوق سائر المخلوقات ، فكان العرش منتهى الخلق ، ونهاية العالم فليس بعده مخلوق ، بل هو نهاية جرم المخلوقات ، فكانت كل المخلوقات في مكان التحت بالنسبة اليه تعالى ، وكان عاليا عليها ، لا يحويه طبق ، ولا يحيط به قطر ، أو مكان ، كما جاء في الحديث الصحيح (اذا سألتم الله فاسألوه الفردوس الأعلى ، فانه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن تبارك وتعالى ، وليس في اثبات الاستواء بمعنى العلو والارتفاع على العرش ، ما يجعل العرش مكانا له يحيط به ، ويحويه ، مما يترتب عليه حاجته إلى العرش كما هو الشأن في استواء المخلوقين ، الذى يتضمن حاجة المستوي الى المستوى عليه تعالى الله عن ذلك . فان استواءه تعالى مما يليق بجلاله ، ويختص به ، وان كنا لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب سبحانه التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش ، بل مع حاجة العرش اليه ، فانه تعالى ليس في حاجة الى العرش ، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش ، وحملة العرش ، فقد روى أن حملة العرش : انما طاقوا حمل العرش لما أمرهم الله أن يقولوا : لا حول ولا قوة الا بالله .(١)

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٢ ، ١١٣ والرد على المريسي العنيد للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٤٤٣ .

(الكلام في الحد ، وهل لله حد يتميز به)
و مراد من قال ذلك من السلف

مبحث :

عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث رحمهم الله ومراد من قال ذلك من السلف أنهم يعرفون ربهم بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله ، أو شهد له بها رسوله (صلعم) على ما وردت به الأخبار الصحاح ، ونقلته العدول الثقات عنه ، ويثبتون لله جل جلاله ما اثبت لنفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله (صلعم) ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه وقد أعاذهم الله تعالى من التحريف والتكييف ، ومن عليهم بالتعريف والتفهيم حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه ، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه ، واتبعوا قول الله عز وجل (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) .

ومن عقيدتهم أن الله سبحانه وتعالى فوق سمواته على عرشه كما نطق به كتابه في أكثر من موضع منه يثبتون له من ذلك ما أثبته عز وجل لنفسه ، ويؤمنون به ويصدقون الرب جل جلاله في خبره ، ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالى من استوائه على العرش ، ويمرونه على ظاهره ، ويكلون علم كيفية ذلك إلى الله ، اذ ذلك مما لا علم لأحد به غير الله سبحانه .

سئل أبو علي الحسين بن الفضل البجلي عن الاستواء ، وقيل له : كيف استوى على عرشه ؟ فقال : أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلا مقدار ما كشف لنا ، وقد أعلمنا جل ذكره انه استوى على عرشه ، ولم يخبرنا كيف استوى (١) . فهو سبحانه على عرشه كما أخبر لا نقول: كيف كما قال الفضيل بن عياض : ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف ، لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال :((قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد)) فلا صفة أبلغ مما وصف الله به نفسه عز وجل (٢) . .

قال أبو بكر الخلال في كتاب السنة : أخبرني عبد الله بن حنبل ، قال : اخبرني

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ٢٠ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٣ وما بعدها .

أبي حنبل بن اسحاق[١] قال : قال عمي : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء ، وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفات الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية ، (وهو يدرك الأبصار) هو عالم الغيب والشهادة ، وعلام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله هو الأول والآخر ، ولا يبلغ أحد حدّ صفاته .[٢]

وسئل الامام احمد رحمه الله عن الأحاديث التي تروى في الصفات . فقال : نؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ، ولا معنى — أي لا نكيفها ، ولا نحرفها بالتأويل فنقول معناها كذا — ولا نرد منها شيئا ، ونعلم أن ما جاء به الرسول (صلعم) حق ، اذا كان بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء .[٣]

وقال حنبل في موضع آخر عن الامام احمد : ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه ، قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه ، فحدّ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة الآ بما وصف به نفسه ، قال : فهو سميع بصير بلا حد ، ولا تقدير ولا يبلغ الواصفون صفته ، وصفاته منه وله ، ولا نتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا نتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شُنِّعَت . . . إلى أن قال والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد الآ ما وصف به نفسه ، سميع بصير ، لم يزل متكلما عالما

---

(١) هو ابن عم الامام احمد وتلميذه ، ومراده بقوله : قال عمي ، يعني الامام احمد رحمه الله .

(٢) د ر ء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٢٩ — ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

غفورا ، عالم الغيب والشهادة علام الغيوب ، فهذه صفات وصف الله بها نفسه ، لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حد ، كما قال : (ثم استوى على العرش) كيف شاء المشيئة اليه عز وجل ، والا ستطاعة له ، ليس كمثله شيء ، وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير . . . لا يصفه الواصفون ، ولا يحده بحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة قيل له : والمشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم كقدمي ، فقد شبّه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، والكلام في هذا لا أحبه .(١)

فقوله رحمه الله : هو على العرش كيف شاء ، وكما شاء ، وقوله : هو على العرش بلا حد كما قال : ثم استوى على العرش) كيف شاء المشيئة اليه ، والا ستطاعة له ليس كمثله شيء ، يبين أن علوه على العرش واستواءه على العرش ، مما يتعلق بمشيئته واستطاعته سبحانه .

وقوله : بلا حد ، ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، نفي به احاطة علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه ، الا بما أخبر من نفسه ، ليبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته كما قال الشافعي في خطبة الرسالة : الحمد لله الذى هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه .(٢) ولهذا قال احمد : لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية فنفي أن يُدْرَك له حد أو غاية .

قال ابن تيمية : وهذا أصح القولين في تفسير الادراك .(٣)

هذه هي عقيدة عامة السلف في الله وفي صفاته ، لا يحرفون ، ولا يمثلون ، ولا يحدون في الله وفي صفاته حدا يبلغه وصف واصف ، تعالى الله أن يحاط به علما أو ادراكا

---

(١) د ر° تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣١ — ٣٣ .

(٢) الرسالة للشافعي ص ٧ تحقيق محمد سيد كيلاني ط ١ سنة ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

(٣) د ر° تعارض العقل والنقل ص ٣٣ وما بعدها .

أو أن يُتوهم فيه كيف ، واذا كان السلف قد اثبتوا أن الله سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، بدون حد يعلم ، فقد أُثِرَ عن بعض السلف اطلاق الحد عليه سبحانه . فقد أخرج البيهقي وغيره عن علي بن الحسن بن شقيق أنه قال : سألت عبد الله بن المبارك قلت : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة على عرشه ،[(١)] قلت : فان الجهمية تقول : هو هذا ،[(٢)] قال : انا لا نقول : كما قالت الجهمية ، نقول : هو هو ، قلت بحد ؟ قال : أى والله بحد[(٣)] . وفي رواية أخرى أن علي بن الحسن بن شقيق قال : سمعت عبد الله بن المبارك يقول : نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش استوى ، بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية : انه ههنا — وأشار بيده الى الأرض —[(٤)]

وأخرج الخلال عن أبي بكر المروزى ، قال : سمعت أبا عبد الله — يعني أحمد ابن حنبل — لما قيل له : رَوَى علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بحد — قال : قد بلغني ذلك عنه ، وأعجبه ثم قال أبو عبد الله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)[(٥)] ثم قال : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[(٦)] ، وفي روية الأثرم قال : قلت لأحمد : يحكى عن ابن المبارك وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة على عرشه بحد . فقال احمد هكذا هو عندنا .[(٧)]

وأخرج الخلال عن حرب بن اسماعيل قال : قلت لاسحاق — يعني ابن راهويه —

---

(١) قوله في السماء السابعة على عرشه . مراده فوق السماء السابعة على عرشه .
(٢) يشير الى قول جهم بن صفوان عند ما ناظرهم : هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء . انظر : الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ والرد على الزنادقة والجهمية للامام احمد ص ٦٦ ضمن عقائد السلف .
(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .
(٤) المصدر نفسه ص ٤٢٧ .
(٥) سورة البقرة آية ٢١٠ .
(٦) سورة الفجر آية ٢٢ .
(٧) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٤ .

هو على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد [١] .

وذكر عن ابن المبارك قوله : هو على عرشه بائن من خلقه بحد . [٢]

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وهذا مشهور عن ابن المبارك ثابت عنه من غير وجه ثابت عن أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه ، وغير واحد من الأئمة . [٣]

وقال القاضي أبو يعلى : في كتاب "ابطال التأويل" : اذا ثبت استواؤه سبحانه على العرش وانه في جهة ، وأن ذلك من صفات الذات ، فهل يجوز اطلاق الحد عليه ؟ قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروزى ، وساق ما تقدم ، الى أن قال : ثم ذكر عن أبي داود قال : جاء رجل الى أحمد بن حنبل فقال له : لله تبارك وتعالى حد ؟ قال : نعم ، لا يعلمه الا هو ، قال الله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول : محدقين ، فقد أطلق احمد القول باثبات الحد لله تعالى ، وقد نفاه في رواية حنبل فقال : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذى يعلمه خلقه . [٤]

قلت : وقد عقد الامام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي ، ونقضه لكلامه بابا تحت عنوان "باب الحد والعرش" قال فيه : وادعى المعارض أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية وهذا هو الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منه أغلوطاته وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما اليها أحد من العالمين ... قال : وعنى بذلك : أن الله لا شيء ، والخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء الا وله حد وغاية وصفة ، وان لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبدا موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ، وقولك لا حد له : يعني أنه لا شيء . [٥]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٤ .
(٢ ، ٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٣٤ .
(٤) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني جـ ١ ص ٢٠١
(٥) رد الامام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي العنيد ص ٣٨١ — ٣٨٢ ضمن مجموع تحت عنوان : عقائد السلف جمع د . علي سامي النشار وعمار الطالبي

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وكانت المعتزلة تقول : ان الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفي الصفات ، ونفي الأفعال ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الاثبات أهل السنة بالعبارات المجملة التي تُشعر الناس بفساد المذهب فانهم اذا قالوا : ان الله منزه عن الحدود والاحياز ، والجهات ، أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم : أنه ليس مباينا للخلق ، ولا منفصلا عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش اله ، وأن محمدا لم يُعْرج به اليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ... ونحو ذلك من معاني الجهمية ....(١)

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية ايضا : ان ما ذكر من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نص عليه أحمد وغيره من الأئمة من اثبات الحد ، لأن هذا وأمثاله مما نُقل عن الأئمة ، قد بينوا أن ما اثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره . كما قال مالك وربيعه وغيرهما : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، فبين أن كيفية استوائه على العرش مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته .(٢)

قال عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون ، كما رواه غير واحد من أهل السنن وقد سئل عما جحدت به الجهمية ، فقال : اما بعد فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتابعت(٣) الجهمية في صفة الرب العظيم الذى فاقت عظمته الوصف والتقدير ، وكلت الألسن عن تفسير

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ١٠، ١١ (٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٤، ٣٥

(٣) في اللسان : التتابع في الشيء وعلى الشيء التهافت فيه ، والمتابعة عليه والاسراع اليه يقال : تتابعوا في الشر اذا تهافتوا وسارعوا اليه ، ومنه قوله (ص) ما يحطكم على أن تتابعوا في الكذب كما يتتابع الفراش في النار" ويقال في التتابع انه اللجاجة قال الأزهرى : ولم نسمع التتابع في الخبر وانما سمعناه في الشر ....
انظر اللسان جـ ٩ ص ٣٨٦ وما بعدها ماده : (توع) .

صفته وانحسرت العقول دون معرفة قدره ، فلم تجد العقول مساغاً فرجعت خاسئة حسيرة وانما أُمروا بالنظر والتفكير فيما خلق ، وانما يقال : كيف ؟ لمن لم يكن مرة ثم كان ، أما من لا يحول ولا يزول ، ولم يزل ، وليس له مثل ، فانه لا يعلم كيف هو الا هو ، وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى ؟ وكيف يكون لصفة شيء منه حدا أو منتهى يعرفه عارف ، أو يحد قدره واصف ؟ والدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه ... (١)

قلت : ومراد من أثبت الحد من السلف رحمهم الله : كونه سبحانه في السماء على عرشه بائن من خلقه متميز عنهم ، لا أنهم يثبتون لله حدا يدركه أحد من الخلق وقد استدلوا على اثبات الحد : بالآيات التي ذكر الله فيها بأنه استوى على العرش وغيرها من الآيات التي تبين أن الله في السماء ، وأن الملائكة يخافون ربهم من فوقهم فدل استدلالهم بهذه الآيات وغيرها من الآيات والأحاديث أنهم عنوا بالحد كونه سبحانه عال على خلقه بائن منهم فوق عرشه فوق سمواته .

يقول الدارمي : والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله ، والمكانة (٢) أيضا حد ، وهو على عرشه فوق سمواته ، فهذان حدان اثنان .

وقال عبد الله بن المبارك : فمن ادعى أنه ليس لله حد ، فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء ، لأن الله وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أأمنتم من في السماء) (يخافون ربهم من فوقهم) (اني متوفيك ورافعك اليّ) ... فهذا كله وما اشبهه شواهد ودلائل على الحد .

---

(١) العلو للذهبي ص ١٠٥ ، ١٠٦ ، ودرء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٣٥ ، ٣٦ وقال ابن تيمية : وقد ذكر كلامه هذا ابن بطة في الابانة ، وأبو عمر الطلمنكي في كتابه الوصول الى معرفة الأصول ، ورواه ابو بكر الأثرم .

(٢) اظنه عنى بالمكانة هنا : الرفعة وعلو الشأن لله سبحانه وتعالى .

وقال رسول الله (صلعم) :(ان الله فوق عرشه فوق سمواته) وقال للأمة السوداء : (أين الله ؟ قالت في السماء ، فقال : اعتقها فانها مؤمنة) فقوله (صلعم) انها مؤمنة وأنها لو لم تؤمن من أن الله في السماء لم تكن مؤمنة وأنه لا يجوز في الرقبة الا من يحد الله أنه في السماء كما قاله الله ورسوله .

وحصين الخزاعي حينما سأله الرسول (صلعم) قائلا : (يا حصين كم تعبد اليوم الها ؟ قال : سبعة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : فأيهم تعده لرغبتك ولرهبتك ؟ قال : الذى في السماء " . فلم ينكر النبي (صلعم) على حصين أن عرف أن اله العالمين في السماء . كما قال النبي (صلعم) فحصين الخزاعي كان يومئذ في كفره أعلم بالله الجليل الأجل ، من المريسي وأصحابه مع ما ينتحلون من الاسلام اذ ميز بين الاله الخالق الذى في السماء ، وبين الآلهة والأصنام التي في الأرض مخلوقة ، وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء ، وحدوه بذلك ، الا المريسي الضال وأصحابه ...!! (1)

قلت وكون الله في السماء فوق عرشه فوق سمواته بائن من خلقه ، هو مما تواترت به الأخبار من الكتاب والسنة ، وأجمع عليه السلف من أهل السنة والجماعة ومن تبعهم وسار على نهجهم ، بل هو مما يجده الانسان مغروس في نفسه عند توجهه إلى خالقه سبحانه في دعائه ورجائه .

الا أني أفضل أن لا يطلق على ذلك لفظ الحد ، لأنه لم يرد به نص صريح من كتاب ولا سنة ، والواجب الوقوف حيث وقف المشرع ، فنثبت لله ما أثبته لنفسه بالألفاظ التي عبر بها عن ذلك ، ولأن هذا اللفظ لفظ مجمل وان كان من أطلق لفظ الحد من السلف رحمهم الله تعالى : قد بينوا مرادهم ، ونفوا أن يكون لأحد علم بحده سبحانه وتعالى ، وأن ذلك مما لا يعلمه الا هو جل جلاله . (2) ومع أن الحد قد يكون ثابتا في نفس الأمر ،

---

(1) رد الامام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي العنيد ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ ضمن عقائد السلف للنشار والطالبي .

(2) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢١٣ .

والمنفي هو علم الخلق به فاني مع ذلك أرى التقيد بألفاظ الشرع ووصف الله بما جاءت به دفعا للاجمال ومنعا للاحتمال الخاطئ الذى قد يظنه المتربصون الذين قد يستغلون بعض الألفاظ لتشويه مذهب السلف رحمهم الله . والذى يجب علينا اعتقاده : أن نعتقد بأن الله موجود متميز عن خلقه ، موصوف بما وصف به نفسه من أنه فوق العرش بلا كيف ،لا نتعمق ولا نتحذلق ، ولا نخوض في لوازم ذلك نفيا ولا اثباتا ، بل نسكت ونقف كما وقف السلف الأول رحمهم الله ، ونعلم أنه لو كان له تأويل ، لبادر الى بيانه الصحابة والتابعون ولما وسعهم اقراره وامراره والسكوت عنه ، ونعلم يقينا ، مع ذلك ان الله جل جلاله لا مثل له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله . ليس كمثله شيء سبحانه وتعالى .

هذا هو الواجب علينا .

يقول : ابن الماجشون ، اعلم رحمك الله غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، اذا لم تعرف منها قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته .... الخ .(١)

واني لأستغفر الله مما قد يظن بي من أني أجعل نفسي في مقام أولئك الأئمة الأفاضل ، والعلماء الأعلام ، كالامام احمد وغيره ممن اثبتوا الحد لله الذى لا يعلمه الا هو سبحانه وتعالى وأني أجيز لنفسي انتقادهم والرد عليهم معاذ الله . فما أنا الا تلميذ مبتدئ بالنسبة اليهم وما علمي الى علمهم الا كنقرة عصفور بمنقاره في بحر عظيم ، فهل ينقص العصفور بمنقاره من البحر العظيم شيء . فأنا كذلك بالنسبة اليهم رحمهم الله ، وغفر لهم .. والله أعلم .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٦ ، كتاب العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٠٦ .

الفصل الثالث :

الفرقة الثانية من فرق اثبات الاستواء والعلو والفوقية
" الكلابية وقدماء الأشعرية "

تمهيد :

في الباب الأول عند الكلام على المسار التاريخي ، الذى مر به الكلام على الصفات الالهية ، تكلمت عن الكلابية ، والأشعرية -- في مرحلتها الأولى مرحلة الاثبات وقلت انهم كانوا يثبتون لله سائر الصفات التي ورد ذكرها في القرآن والسنة الصحيحة ، بما في ذلك الاستواء والعلو والفوقية ، وأنه قد كان لإمامي الطائفتين -- فضل كبير في رد شبه النفاة ، وبيان وجه الحق في ذلك ، لكنهما وافقا المعطلة والنفاة من الجهمية والمعتزلة في ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع ، ألا وهو : اثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام واثبات حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقولهم : ان الأجسام لا تنفك عن اعراض محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها ، ثم احتاج أصحاب هذا الأصل أن يلتزموا طرده فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات ، والأفعال الإختيارية ، فانها اعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ، بل ما يوصف به من ذلك ، فانما هو مخلوق منفصل عنه . . . فلما جاء ابن كلاب بعد أصحاب هذا الأصل رد عليهم ، وخالفهم باثبات الصفات ، لكن سلم لهم ذلك الأصل ، فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به ، الأمور الاختيارية ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل كلامه معنى واحد قائم بذات البارى تعالى ، ولذا فقد كان أول من عرف عنه من المثبتة انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى ، وان القرآن معنى واحد قائم بالذات . . . ، ثم جاء بعده الامام أبو الحسن الأشعرى بعد رجوعه عن الاعتزال ، فاتبع طريقة ابن كلاب وتتلمذ له مذهبا وفكرا

واندمج مذهب ابن كلاب في مذهب الأشعرى ، فصارا مذهبا واحدا ولذلك فسيكون كلامي في هذا الفصل في بحوث .

المبحـث الأول :

(عن الكلابيــــة)

الكلابيــة :

منسوبة إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد البصرى ، المشهور بابن كلاب (١) الذى كان من أعظم أهل الاثبات الصفات والفوقية ، وعلو الله على عرشه ، منكرا لقول الجهميــة والمعتزلة في تعطيل الصفات ، وكان ابن كلاب يرد عليهم ، وينصر مذهب أهل الســنة في اثبات الصفات ، فأثبت جميع الصفات الإلهية ، وكان له أصحاب ينصرون طريقته ، منهم :

---

(١) قال صاحب القاموس : في مادة "كلب" ابن كلاب لقب له ، لشدة مجادلته في مجلس المناظرة لا أن كلابا جد له ، وهو رأس الطائفة الكلابية من أهل السنة ، كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون ، وفاته بعد سنة ٢٤٠هـ له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٢ / ٥١ وقد تعرض ابن النديم في الفهرست ص ٢٥٥ لشخص سماه عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ، ونسب اليه ما لا يتفق مع ترجمة عبد الله بن سعيد بن كلاب فضلا عن الاختلاف في اسم أبويهما ، وفي كلمة لشيخ الاسلام ابن تيمية عنه نقول فيها : بل قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة وله مصنفات في الرد عليهم بين فيها تناقضهم ، وكشف كثيرا من عوراتهم فتبين من ذلك ومن ضبط اسمه واسم أبيه ، أنه غير الشخص الذى ترجم له ابن النديم فاما أن يكون هذا الشخص الذى تحدث عنه ابن النديم هو شخص آخر غير ابن كلاب امام الطائفة الكلابية ، اوان ابن النديم لم يضبط اسمه وانزلق مع الذين يفترون على ابن كلاب ما ليس فيه ، وقد نقل ابن السبكي عن والد الفخر الرازى ان عبد الله بن سعيد هذا هو اخو يحي بن سعيد القطان ، وهذا ايضا يحتاج الى تحقيق مما يعني ان هذه الشخصية لا تزال في حاجة الى بحث وتحقيق .

ابو العباس القلانسي (١) ، والحارث بن أسد المحاسبي (٢) وهؤلاء جميعا كانوا في جملة السلف فيما يثبتونه ، وان خالفوهم في بعض الأمور الدقيقة التي قد لا تتميز الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراهين عقلية ، وصنف بعضهم ودرس بعض (٣) .

---

(١) القلانسي (ابو العباس احمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي) ذكر ابن عساكر في كتاب تبيين كذب المفترى ص ٣٩٨ انه من معاصرى الأشعرى لا من تلامذته كما قال الأهوازى ، وهو من جملة العلماء الكبار للاثبات واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعرى في الاثبات ، لكن البغدادى في كتاب الفرق بين الفرق ص ٣٦٤ يعده في طبقة أقدم من طبقة الأشعرى حيث قال بعد أن ذكر طبقة الأشعرى وقبل هذه الطبقة ابو علي الثقفي وفي زمانه كان امام السنة أبو العباس القلانسي الذى زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا ، له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى جـ ٢ ص ١٠ وقد اتفق كل من ذكره على أنه من تلاميذ ابن كلاب ، منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ .

(٢) المحاسبي : الامام ابو عبد الله بن الحارث بن اسماعيل بن أسد المحاسبي صاحب كتاب " فهم القرآن " وكان من أصحاب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وقد ذكر ابن تيمية ما يفيد أنه كان معاصرا للامام احمد بن حنبل ، حيث قال وكان الامام احمد يحذر من الكلابية وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه منهم حيث قال لا يرد الباطل بباطل ، وكان ورعا تقيا زاهدا حكي عنه : انه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئا لأن أباه كان قدريا . مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٥ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٨ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٥ .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ ، والفرق بين الفرق ص ٣٥٢ ، ٣٦٤ وقد ذكر ابن تيمية عند كلامه عن امام الطائفة ابن كلاب ، أن ابن كلاب هو أقرب من أبي الحسن الأشعرى الى السلف في تقرير التوحيد ، واثبات صفات الكمال وان ابن كلاب دون السلف في ذلك مع أنه قد ذكر أن ابا الحسن الأشعرى ما كان ينتسب الا الى أهل الحديث ، وامامهم عنده الامام احمد بن حنبل .
المنتقي من منهاج الاعتدال ص ١٤٨ — ١٤٩ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٣ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٨ .

ابو العباس القلانسي (١) ، والحارث بن أسد المحاسبي (٢) وهؤلاء جميعا كانوا في جملة السلف فيما يثبتونه ، وان خالفوهم في بعض الأمور الدقيقة التي قد لا تتميز الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراهين عقلية ، وصنف بعضهم ودرس بعض (٣) .

---

(١) القلانسي (ابو العباس احمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازى) ذكر ابن عساكر في كتاب تبيين كذب المفترى ص ٣٩٨ انه من معاصرى الأشعرى لا من تلامذته كما قال الأهوازى ، وهو من جملة العلماء الكبار للاثبات واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعرى في الاثبات ، لكن البغدادى في كتاب الفرق بين الفرق ص ٣٦٤ يعده في طبقة أقدم من طبقة الأشعرى حيث قال بعد أن ذكر طبقة الأشعرى وقبل هذه الطبقة ابو علي الثقفي وفي زمانه كان امام السنة أبو العباس القلانسي الذى زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا؟ . له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى جـ ٢ ص ١٠ وقد اتفق كل من ذكره على أنه من تلاميذ ابن كلاب ، منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ .

(٢) المحاسبي : الامام ابو عبد الله بن الحارث بن اسماعيل بن أسد المحاسبي صاحب كتاب " فهم القرآن " وكان من أصحاب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وقد ذكر ابن تيمية ما يفيد أنه كان معاصرا للامام احمد بن حنبل ، حيث قال وكان الامام احمد يحذر من الكلابية وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه منهم حيث قال لا يُرد الباطل بباطل ، وكان ورعا تقيا زاهدا حكي عنه : انه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئا لأن أباه كان مدريا . مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٥ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٨ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٥ .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ ، والفرق بين الفرق ص ٣٥٢ ، ٣٦٤ وقد ذكر ابن تيمية عند كلامه عن امام الطائفة ابن كلاب ، أن ابن كلاب هو أقرب من أبي الحسن الأشعرى الى السلف في تقرير التوحيد ، واثبات صفات الكمال وان ابن كلاب دون السلف في ذلك مع أنه قد ذكر أن ابا الحسن الأشعرى ما كان ينتسب الا الى أهل الحديث ، وامامهم عنده الامام احمد بن حنبل . المنتقى من منهاج الاعتدال ص ١٤٨ — ١٤٩ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٣ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٨ .

واليك الآن بعض النصوص المنقولة عنهم :

يقول أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب : وأخرج من الأثر والنظر من قال ان الله سبحانه ، لا داخل العالم ، ولا خارجه ، وحكى عنه أبو بكر بن فورك : فيما جمعه عنه من مقالاته في كتاب " المجرد " وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا هو في العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفيا مستويا ، لأنه لو قيل له : صفه بالعدم ، ما قدر أن يقول فيه أكثر من ذلك ، ورد أخبار الله نصا ، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول ، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص والنفي عندهم هو الاثبات الخالص ، وهم عند انفسهم قيّاسون .

قال : فان قالوا : هذا افصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد العرش به قيل : ان كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره ، وانه غير عالم بها ، فلا ، وان كنتم تذهبون الى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش ، فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفي صدر البيت . .

وقال أيضا : يقال لهم : أهو فوق ما خلق ؟ فان قالوا : نعم ، قيل : ما تعنون بقولكم انه فوق ما خلق ؟ فان قالوا بالقدرة والعزة ، قيل لهم : ليس عن هذا سألناكم ، وان قالوا : المسألة خطأ ، قيل : فليس هو فوق ، فإن قالوا : نعم ، ليس هو فوق ، قيل لهم : وليس هو تحت ، فان قالوا : ولا تحت ، أعدموه ، لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدم ، وان قالوا : هو تحت ، وهو فوق ، قيل لهم : فيلزم أن يكون تحت وفوق .

ثم بسط الكلام في استحالة نفي المباينة ، والمماسة . فقال : يقال لهم : إذا قلنا الإنسان لا مماس ، ولا مباين للمكان ، فهذا محال ، فلا بد من نعم ، قيل لهم فهو لا مماس ولا مباين ؟ فاذا قالوا : نعم . قيل لهم : فهو بصفة المحال من المخلوقين الذى لا يكون ولا يثبت في الوهم ؟ فاذا قالوا نعم ، قيل : فينبغي أن يكون بصفة المحال

من هذه الجهة ، وقيل لهم : أليس يقال لما ليس بثابت في الانسان مماس ولا مباين ؟ فاذا قالوا : نعم . قيل : فاخبرونا عن معبودكم : مماس هو أو مباين ؟ فاذا قالوا : لا يوصف بهما ، قيل لهم ، فصفة اثبات الخالق كصفة عدم المخلوق فلم لا تقولون : عَدَمٌ كما تقولون للانسان : عَدَمٌ ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟ وقيل لهم : إذا كان عدم المخلوق وجودا له ، فاذا كان العدم وجودا ، كان الجهل علما ، والعجز قوة .(١)

ثم قال : ورسول الله وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريته ، أعلمهم بالأين(٢) ، واستصوب قول القائل : انه في السماء وشهد له بالايمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين بزعمهم ، ويحيلون القول به ، قال : ولو كان خطأ لكان رسول الله (صلعم) أحق بالانكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها : لا تقولي ذلك : فتوهمي أنه محدود وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولي انه في كل مكان لأنه هو الصواب دون ما قلت ، كلا فلقد أجازه رسول الله (صلعم) مع علمه بما فيه ، وأنه من الإيمان بل الأمر الذى يجب به الايمان لقائله ، ومن أجله شهد لها بالايمان حين قالته ، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك ، والكتاب ناطق بذلك ، وشاهد له ، ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا خاصة الا ماذكرناه من هذه الأمور ، لكان فيه ما يكفي ، كيف وقد غرس في الفطرة ، ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ، ولا أوكد ، لأنك لا تسأل أحدا من الناس عربيا ولا عجميا ، ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول أين ربك ؟ الا قال : في السماء أفصح أو أومأ بيده ، أو أشار بطرفه إن كان لا يفصح ، ولا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحدا إذا عنّ له دعاء ، الا رافعا يديه الى السماء ...(٣)

وقال عنه الأشعرى في المقالات انه كان يقول : ان الله مستوى على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .(٤)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٦ ص ١١٩ — ١٢١ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٢) يشير الى حديث الجارية وقد سبق تخريجه .

(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٦ — ١٩٧ .

(٤) المقالات للأشعري جـ ١ ص ٣٥١ .

فهذا كلام أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وهو من أوضح ما يكون في الدلالة على اثبات الفوقية والعلو لله سبحانه ، وقد أيد كلامه : بالأدلة العقلية والنقلية وما فطر الله عليه الخلق من الاقرار بذلك ، واثباته لذلك على الوجه الذى يليق به سبحانه فلا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تكييف ولا تعطيل ، بل اثبات لما وصف الله به نفسه ، ولما وصفه به رسوله (صلعم) .

ويقول المحاسبي في كتابه " فهم القرآن " في كلامه على الناسخ ، والمنسوخ وأن النسخ لا يجوز في الاخبار . قال : ولا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح الله وصفاتـه ، ولا أسماءه يجوز أن ينسخ منها شيء . . . الى أن قال : وكذلك لا يجوز اذا أخبر أن صفاته حسنة عليا ، أن يخبر بذلك أنها دنية سفلى ، فيصف نفسه بأنه جاهل ببعض الغيب بعد أن أخبر أنه عالم بالغيب . . . وأنه تحت الأرض لا على العرش ، جلّ وعلا عن ذلك ، فإذا عرفت ذلك واستيقنته علمت ما يجوز عليه النسخ ، وما لا يجوز . . . الى أن قال : وكذلك قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وقوله (أأمنتم من في السماء) وقوله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) وقال لعيسى (اني متوفيك ورافعك اليّ) ، وقال : (بل رفعه الله اليه) وقال : (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته) وذكر الآلهة : أن لو كان آلهة لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ، حيث هو ، فقال : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) أى طلبه ، وقال : (سبح اسم ربك الأعلى) قال ابو عبد الله : فلن ينسخ ذلك لهذا أبدا .

كذلك قوله : (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله) وقوله (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) ، وقوله (وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) وقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة الاهو رابعهم) فليس هذا بناسخ لهذا ، ولا هذا ضد

لذلك . واعلم ان هذه الآيات ليس معناها ان الله أراد الكون بذاته فيكون في أسفل الأشياء ، أو ينتقل فيها لا نتقالها ، ويتبعض فيها على أقدارها ، ويزول عنها عند فنائها جل وعز عن ذلك ، وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال ، فزعموا أن الله تعالى في كل مكان بنفسه كائنا ، كما هو على العرش ، لا فرقان بين ذلك ، ثم أحالوا في النفي بعد تثبيت ما يجوز عليه في قولهم ما نفوه ، لأن كل من يثبت شيئا في المعنى ثم نفاه بالقول ، لم يغن عنه نفيه بلسانه ، واحتجوا بهذه الآيات ان الله تعالى في كل شيء بنفسه كائنا ، ثم نفوا معنى ما أثبتوه ، فقالوا : لا كالشيء في الشيء . . . الى أن قال : وان قوله (على العرش استوى) (وهو القاهر فوق عباده) (أأمنتم من في السماء) (اذا لا ابتغوا الى ذى العرش سبيلا) فهذا وغيره مثل قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) (اليه يصعد الكلم الطيب) هذا منقطع يوجب أنه فوق العرش فوق الأشياء كلها ، منزه عن الدخول في خلقه لا يخفى عليه منهم خافية ، لأنه أبان في هذه الآيات أنه أراد أنه بنفسه فوق عباده لأنه قال (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) يعني فوق العرش والعرش على السماء لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء ، في السماء ، وقد قال مثل ذلك في قوله : (فسيحوا في الأرض) يعني على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (يتيهون في الأرض) يعني على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (لأصلبنكم في جذوع النخل) يعني فوقها عليها ، وقال (أأمنتم من في السماء) ثم فصل فقال : (أن يخسف بكم الأرض) ولم يصل فلم يكن لذلك معنى إذا فصل قوله (من في السماء) ثم استأنف التخويف بالخسف — الا أنه على عرشه فوق السماء ، وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) فبين عروج الأمر وعروج الملائكة ، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة إليه ، فقال : (في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال : صعودها إليه ، وفصله من قوله إليه ، كقول القائل : اصعد إلى فلان في ليلة أو يوم ، وذلك أنه في العلو ، وأن صعودك إليه في يوم ، فاذا

صعدوا الى الله عز وجل ، وان كانوا لم يروه ، ولم يساووه في الارتفاع في علوه ، فانهم صعدوا من الأرض ، وعرجوا بالأمر الى العلو ، قال تعالى (بل رفعه الله اليه) ولم يقل عنده ، وقال فرعون : (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى) ثم استأنف الكلام فقال : (واني لأظنه كاذبا) فيما قال لي : ان إلهه فوق السموات ، فبين الله سبحانه وتعالى ان فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال ، وعمد لطلبه حيث قاله ، مع الظن بموسى أنه كاذب ، ولو أن موسى قال : إنه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته ، أو في بدنه ، أوحشه ، فتعالى الله عن ذلك ، ولم يجهد نفسه ببنيان الصرح .

قال : وأما الآى التي يزعمون أنها قد وصلها ، ولم يقطعها كما قطع الكلام الذى أراد به انه على عرشه ، فقال : (ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) فأخبر بالعلم ، ثم أخبر أنه مع كل مناج ثم ختم الآية بالعلم بقوله (ان الله بكل شيء عليم) فبدأ بالعلم ، وختم بالعلم ، فبين أنه أراد أنه يعلمهم حيث كانوا لا يخفون عليه ، ولا يخفى عليه مناجاتهم ، ولو اجتمع القوم في أسفل ، وناظر اليهم في العلو ، فقال : اني لم أزل أراكم ، واعلم مناجاتكم لكان صادقا — ولله المثل الأعلى أن يشبه الخلق — فان أبوا الا ظاهر التلاوة ، وقالوا : هذا منكم دعوى خرجوا عن قولهم في ظاهر التلاوة ، لأن من هو مع الاثنين فأكثر هو معهم ، لا فيهم ، ومن كان مع شيء خلا جسمه ، وهذا خروج من قولهم وكذلك قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) لأن ما قرب من الشيء ليس هو في الشيء ، ففي ظاهر التلاوة على دعواهم أنه ليس في حبل الوريد وكذلك قوله (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله) لم يقل في السماء ثم قطع — كما قال : (أأمنتم من في السماء ثم قطع فقال :) أن يخسف بكم الأرض) فقال : (وهو الذى في السماء اله يعني اله أهل السماء واله أهل الأرض ، وذلك موجود في اللغة ، تقول : فلان أمير في خراسان ، وأمير في بلخ ، وأمير في سمرقند ، وانما هو في موضع واحد ، ويخفى عليه ما

وراءه ، فكيف العالي فوق الأشياء ، لا يخفى عليه شيء من الأشياء يدبره ، فهو اله فيهما اذ كان مدبرا لهما ، وهو على عرشه ، وفوق كل شيء تعالى عن الأشباه والأمثال (١) .اهـ

فتأمل هذا الكلام ما أبينه في الدلالة على علو الله على عرشه فوق كل شيء ، على الوجه الذى يليق به سبحانه وهو شجى في حلوق النفاة والمعطلة ، الذين ينكرون علـو الله ومباينته لخلقه .

المبحث الثانـي :

(الأشعرى وقدماء أصحابه)

سبق أن ذكرت أن الامام ابا الحسن الأشعرى رحمه الله تعالى ، تربى فـي أحضان المعتزلة قرابة اربعين عاما ، وتتلمذ لشيخهم آنذاك : أبي علي الجبائي ، وكان اللسان الناطق عن المعتزلة والمدافع عن مذهبهم . لكن الله جلت قدرته ، أنار بصره وبصيرته ، وأراد به خيرا ، فتبين له ما في مذهب المعتزلة من بعد عن المعتقد الحق ، الذى يجب أن يكون عليه كل مسلم ، فهجره ، وأعلن براءته منه ، واتجه الى مذهب السلف وكان أول ما صادفه في هذا الاتجاه مذهب ابن كلاب الذى كان شائعا ذائعا في البصرة التي نشأ فيها الأشعرى ، وبرغم ما في هذا المذهب من انحرافات ما (٢) عن مذهب السلف فانه كان يمثل الاتجاه السلفي في عمومه بالبصرة ، ولذلك فقد اتجه الأشعرى الى مذهب ابن كلاب ، وان خالفه في بعض المسائل ، فقد أخذ ببعض قضاياه ومبادئه ، بجانب بعض البقايا الاعتزالية ، التي لم يكن قد تخلص منها بعد ، الا أنه في دقة نظره ، وبحثه العميق انكشف له بطلان تلك القضايا التي انحرف فيها ابن كلاب عن مذهب السلف ، كما استبان له بطلان تلك البقايا الاعتزالية ، من هنا هجر الأشعرى ما رآه مخالفا من مذهب

---

(١) كتاب فهم القرآن ومعانيه ، لأبي عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي . ط١ ١٣٩١هـ-١٩٧١م ص ٣٢٦ وما بعدها
ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٥ — ٧١ .

(٢) مثل قوله بعدم قيام الأمور الاختيارية بذات البارى ، وقوله في القرآن : انه معنى واحد قديم قائم بالذات .

ابن كلاب لمذهب السلف ، كما هجر تلك البقايا الاعتزالية ، ساعده في ذلك انتقاله الى بغداد ، وفيها علماء السلف يستفيد منهم ، ويستهدي بهم مسلك السلف ، فختم الله له بخير ، واخلص مذهبه على ما كان عليه السلف ، وهذه هي المرحلة الثانية .(١) وقد كان رحمه الله في طوريه الثاني والثالث مثبتا للصفات والفوقية ، وعلو الله على عرشه ، ولم يكن له في ذلك قولان ، كما سيتضح ذلك في البحوث القادمة .

وقد كان القدماء من أصحابه كأبي الحسن الباهلي ، وأبي عبد الله بن مجاهد ، وأبي الحسن علي بن محمد الطبري والقاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني ، وغير هؤلاء كثير متفقين معه علي اثبات الصفات الخبرية التي ورد ذكرها في القرآن كالاستواء ، والوجه ، واليدين ، ويقولون : ان تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل ، وقد ذكر ذلك الأشعرى في عامة كتبه كالموجز والمقالات الكبير ، والمقالات الصغير والابانة وغير ذلك ، ولم يختلف في ذلك كلامه هو وقدماء أصحابه ، ولذلك فقد كان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر بن عبد العزيز ، وأبي الحسن التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق الموافق للسنة في الجملة ويذكرون رده على المعتزلة ، وما أبداه من تناقضهم ، وكان بين الأشعرى وقدماء أصحابه ، وبين الحنابلة تآلفا كبيرا ، لا سيما بين القاضي أبي بكر بن الباقلاني ، وبين أبي الفضل بن التميمي ، حتى كان ابن الباقلاني يكتب في أجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، ويكتب أيضا الأشعرى ...(٢)

وبعد هذا العرض الموجز فقد آن لي أن أسرد بعض النقول عن الأشعرى وقدماء أصحابه الدالة على الاثبات مبتدئاً ببعض ما ذكره الأشعرى في ذلك ، لكن قبل ذلك أحب

---

(١) ابو الحسن الأشعرى بين السلف والمعتزلة رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير اعداد هادى احمد طالبي وقد اشار ابن تيمية أن الأشعرى لما انتقل الى بغداد اخذ امورا اخرى عن السلف ، مجموع الفتاوى جـ ٣ ص ٢٢٨ .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ ومجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٣ ص ٢٢٨ وما بعدها ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٧ / ١٩٨ والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٦٤ ، وتبيين كذب المفترى لابن عساكر في أماكن متفرقة منه .

أن أبين أن الأشعري : يرى أن آيات الصفات وأحاديثها تدل على معان ثابتة لله عز وجل لا يجوز نفيها عنه ، ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله بخلقه . حيث يقول في رسالته إلى أهل الثغر : أجمع سلف الأمة أنه تعالى لم يزل موجودا حيا قادرا عليما مريدا سميعا بصيرا متكلما على ما وصف به نفسه ، وسمى به في كتابه ، وأخبرهم به رسول الله (صلعم) ودلت عليه أفعاله وأن وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك ، وعلى وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكييف له ، وان الايمان به واجب ، وترك التكييف له لازم وان لله يدان مبسوطتان ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه من غير أن تكون جوارح ، وان يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم ، وتقريعه لابليس على استكباره عن السجود مع ما شرفه بقوله : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى)(١) وان الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، وان الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه لقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) وليس استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستوليا على كل شيء ...(٢) .

وقد عني الأشعري في هذا المقام بأمرين :

أولهما : عدم مشابهة الله لخلقه ردا على ما زعمته المشبهة وهو معنى قوله : وان وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك .

ثانيهما : ابطال دليلهم على المشابهة ان قالوا : لا يوجد الا المحسوس المشاهد ، كما أن في اثبات تلك المعاني على ما يليق بالله سبحانه رد على النفاة والمعطلة .

واليك الآن بعض النصوص من كتبه ، ومما نقله الثقات عنه الدالة على اثبات الاستواء والعلو والفوقية . يقول في كتاب المقالات : بعد أن سرد مقالات الناس في الصفات

---

(١) سورة ص آية ٧٥ .
(٢) رسالة الى أهل الثغر مخطوطة مصورة .

وقال اهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ، وانه على عرشه ، كما قال عز وجل : (الرحمن على العرش استوى) ولا نُقَدِّمُ بين يدى الله في القول ، بل نقول : استوى بلا كيف ... ثم قال : وجملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) لا نرد من ذلك شيئا .. إلى أن قال : وان الله سبحانه : على عرشه ... ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله (صلعم) أن الله سبحانه ينزل الى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (صلعم) ويأخذون بالكتاب والسنة ، ويرجعون اليهما عند التنازع ، ويقرون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفا صفا) ، وان الله يقرب من خلقه كيف شاء ... وذكر كثيرا من أقوالهم : ثم قال بعد ذلك : فهذه جملة ما يأمرون به ، ويستعملونه ، ويرونه ، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب ، وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل واليه المصير (١) .

وبمثل هذا الذى ذكره في المقالات عن أصحاب الحديث من الاعتقاد ، ذكره أيضا في رسالته جملة قول أصحاب الحديث ، وأهل السنة ، لا يختلف عنه من جهة المعنى (٢) وقد مر معنا أنه في رسالته الى أهل الثغر يقول : ان الله فوق سمواته على عرشه ، وليس استواؤه استيلاء ، وان اجماع السلف منعقد على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكييف له .... الخ .

وقال في كتابه " العمد في الرؤية " الذى ذكر فيه أسامي أكثر كتبه ، والفنا كتابا كبيرا في الصفات تكلمنا على أصناف المعتزلة والجهمية المخالفين لنا ، فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته ، وعلى أبي الهذيل ومعمر والنظام والفوطي ، وعلى من قال بقدم العالم ، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في اثبات الوجه لله واليدين ، وفي استوائه على

---

(١) المقالات ج ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٤ — ٣٥٠ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ .

العرش ، وعلى الناشئ ومذهبه في الأسماء والصفات .[1]

اما في كتابه الابانة : فقد ذكر في اثبات الاستواء ، وان الله عال على عرشه ، أكثر من عشرين دليلا من الكتاب ، والسنة ، وجمع فيه أجناس الأدلة على علو الله من القرآن والسنة ، واجماع الأمم ، والفطرة والعقل . فقال : فان قال لنا قائل : قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية ، والحرورية ، والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التي بها تدينون .

قيل له : قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا محمد (صلعم) وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به : أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل ، نضر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون ... الى أن قال : وجملة قولنا : ان نقر بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وبما جاءوا به من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) لا نرد من ذلك شيئا ... الى أن قال : وان الله استوى على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ... ثم عقد بابا مستقلا ذكر فيه الاستواء على العرش ، وساق الحجج الكثيرة من النقل والعقل على اثبات ذلك فقال :

ان قال قائل : ما تقولون في الاستواء ؟ قيل له : نقول : ان الله عز وجل مستو على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى)[2] . وقد قال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب)[3] وقال : (بل رفعه الله اليه)[4] وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه)[5] ، وقال حكاية عن فرعون : (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى واني لأظنه كاذبا)[6] فكذب فرعون

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٢٩ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ .
(٢) سورة طه آية ٥ .
(٣) سورة فاطر آية ١٠ .
(٤) سورة النساء آية ١٥٨ .
(٥) سورة السجدة آية ٥ .
(٦) سورة غافر آية ٣٦ — ٣٧ .

نبي الله موسى عليه السلام في قوله : ان الله عز وجل فوق السموات . وقال عز وجل : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض)(١) فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : (أأمنتم من في السماء) لأنه مستو على العرش الذى فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش اعلى السموات ، وليس اذا قال : (أأمنتم من في السماء) يعني جميع السموات ، وانما اراد العرش الذى هو أعلى السموات . . . الى أن قال : المسلمين جميعا يرفعون أيديهم اذا دعوا نحو السماء ، لأن الله عز وجل مستو على العرش الذى فوق السموات ، فلولا أن الله عز وجل على العرش ، لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كمالا يحطونها اذا دعوا نحو الأرض .

ويرد على المعتزلة والجهمية والحرورية تفسيرهم للاستواء ، بالاستيلاء والملك والقهر ، وأنه عز وجل : في كل مكان ، وجحدهم أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في تفسير الاستواء الى القدرة . فقال : لو كان هذا كما ذكروه ، كان لا فرق بين العرش ، والأرض السابعة ، فالله سبحانه قادر عليها ، وعلى الحشوش ، وعلى كل ما في العالم ، فلو كان الله مستويا على العرش . بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستو على الأشياء كلها ، لكان مستويا على العرش ، وعلى الأرض ، وعلى السماء ، وعلى الحشوش والأقذار ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها ، واذا كان قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجز عند أحد من المسلمين ، أن يقول : ان الله عز وجل ، مستو على الحشوش والأخلية ، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء ، الذى هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معناه : استواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها . . . ويقال لهم أيضا : اذا لم يكن مستويا على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره كما قال ذلك أهل العلم ، ونقلة الآثار ، وحملة الأخبار ، وكان الله عز وجل في كل مكان ، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها ، واذا كان تحت الأرض والأرض فوقه ، والسماء فوق الأرض ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا : ان الله تحت التحت

---

(١) سورة الملك آية ١٦ .

والأشياء فوقه ، وانه فوق الفوق ، والأشياء تحته،وفي هذا ما يجب أنه تحت ما هو فوقه ، وفوق ما هو تحته ، وهذا المحال المتناقض ، تعالى الله عن افترائكم عليه علوا كبيرا .

وقال : ومما يؤيد ان الله عز وجل مستو على عرشه ، دون الأشياء كلها ، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله (صلعم) ثم ساق من تلك الأدلة ، حديث النزول بروايات وأسانيده المختلفة .

ثم أورد دليلا آخر : هو آيات الفوقية ، والعروج ، والاستواء ، وعقب على ذلك بقوله : فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه ، والسماء باجماع الناس ليست الأرض ، فدل على أن الله تعالى منفرد بوحدانيته ، مستو على عرشه .

ثم يستدل بآيات المجيء والاتيان من نحو قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا)[١] ، وقوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)[٢] ، وقوله : (ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى)[٣] ... الآيات وقوله (اني متوفيك ورافعك اليّ)[٤] ، وقوله : (بل رفعه الله اليه)[٥] ، قال : وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى الى السماء ، ومن دعاء أهل الاسلام جميعا ، اذا هم رغبوا الى الله عز وجل في الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ومن حِلْفِهم جميعا : لا والذى احتجب بسبع سموات .

قلت : وهو يستند في استدلاله بآيات المجيء والاتيان ، الى ما قد قرره بالأدلة العقلية والنقلية من علو الله سبحانه فوق سمواته على عرشه ، وما دام ذلك قد ثبت فان اتيانه ومجيئه ، لا يكون الا من فوق ، وذلك لفصل القضاء . وقد قرر ذلك في رسالته الى أهل الثغر حيث قال : بعد تقرير العلو : وان له عز وجل : كرسيا دون العرش ، لقوله تعالى " وسع كرسيه السموات والأرض "[٦] ثم قال : وقد دلت الآثار عن النبي (صلعم) أن الله

---

(١) سورة الفجر آية ٢٢ . (٢) سورة البقرة آية ٢١٠ .
(٣) سورة النجم آية ٨ — ١٨ . (٤) سورة آل عمران آية ٥٥ .
(٥) سورة النساء آية ١٥٨ . (٦) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه ، وقال الدارمي : في آيتي المجيء والاتيان وهذا يوم القيامة ، اذا نزل الله ليحكم بين العباد ، وهو قوله تعالى (يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا)(١)

اما استدلاله بقوله تعالى (ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى) فكأني به يذهب الى أن نبينا محمدا (صلعم) رأى ربه ليلة الاسـراء والمعراج ، كما جاء في الحديث : " ثم عرج به الى الجبار جلّ جلاله ، فدنى منه حتى كان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى ، وفرض عليه خمسين صلاة . وممن فسر الآية بهذا المعنى الحسن البصرى رحمه الله ، والجمهور على أن المراد في الآيات وما بعدها ، هو جبريل عليه السلام ، وعلى هذا فلا يتم له الاستدلال بالآيات على رؤية نبينا محمد (صلعم) لربه ليلة المعراج وقد وفيت هذا الموضوع حقه فيما تقدم .(٢)

وقد استدل الأشعرى على مباينة الله لخلقه ، بقوله تعالى : (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق)(٣) وبقوله : (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم)(٤) ، وبقوله (ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم)(٥) ، وقوله تعالى : (وعرضوا على ربك صفا)(٦) ثم قال : وكل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستو على عرشه بلا كيف ولا استقرار ، وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، فلم يثبتوا له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم اياه وحدانية ، اذ كل كلامهم يؤول الى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي ، يريدون بذلك التنزيه ونفي التشبيه ، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل .

---

(١) سورة الفرقان آية ٢٥ .
(٢) انظر كتاب الطحاوية ص ٢٤٧ / ٢٤٩ ، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ / ٢٠٥
(٣) سورة الانعام آية ٦٢ .
(٤) سورة الأنعام آية ٣٠ .
(٥) سورة السجدة آية ١٢ .
(٦) سورة الكهف آية ٤٨ .

قال ابن تيمية : فقد احتج بهذه الآيات على عدم مداخلته لخلقه ، فانه لـــو كانت نسبته الى جميع الأمكنة واحدة ، ولا يختص بالعلو ، لكان في المردود ، كما هو في المردود اليه ، وفي الواقف ، كما هو في الموقوف عليه ، . . . فهذه النصوص تنفي مداخلته للخلق ، وتوجب مباينته لهم ، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايث ، لكان نســبة ذاته الى جميع المخلوقات نسبة واحدة وهو مناقض لما ذكر ، وقوله : مع نفي المداخلة انه على العرش ، يبين انه يثبت المباينة ، لا ينفيها كما ينفي المداخلة .(١)

قلت واستدلال الأشعري بمثل هذه النصوص ، يدل على دقة الأشعري في الاستدلال واستقرائه لآيات القرآن ، وتدبر ما فيها من المعاني .

ويختم الأشعري رحمه الله أدلته بحديث الجارية ، التي أراد سيدها أن يعتقها في كفارة ، فهل يجوز عتقها ، فقال لها النبي (صلعم) " أين الله ؟ " قالت : في السماء قال " فمن أنا ؟ " قالت : أنت رسول الله ، فقال الرسول (صلعم) : " اعتقها فانهـــا مؤمنة "(٢) . قال الأشعري وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء .(٣)

هذا ما ذكره في الابانة ، وهو كما ترى قد أتى فيه بأجناس الأدلة على العلـو ، كما نقل اجماع المسلمين على ذلك . قال ابن تيمية : واما الأشعري وقدماء أصحابه : فهم مصرحون بأن الله نفسه فوق العرش ، كما ذكر ذلك في كتبه كلها . ولم يختلف في ذلـــك كلامـــه .(٤)

قلت : وهو في كل ذلك موافق لأهل السنة ، وأدلته هي أدلة السلف بعينها .

فهذا هو معتقد الأشعري كما دونه في كتبه ورسائله ، وحكاه عنه الثقات ، وعلى مثل هـــذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٦ ص٢٠٢-٢٠٣

(٢) رواه مسلم في كتاب الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة ، وأبو داود في كتاب الصلاة باب تشميت العاطس في الصلاة ، وفي الايمان والنذور ، باب في الرقبة المؤمنــة . ومالك في الموطأ ، في العتق ، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبــة ، واحمد في المسند ٢ / ٢٩١ ، ٣ / ٤٥٢ .

(٣) الابانة للأشعري : المقدمة ص ١٧ وما بعدها ، ثم ص ٨٥ / ٩٢ باب ذكـــر الاستواء على العرش .

(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٩٧ ، ومنهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص١٦٤ / ١٦٥ .

المعتقد الذى صرح به الأشعرى ، درج قدماء الأشاعرة وهاك بعض النقول عنهم :

يقول القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني : في كتابي "الابانة" و "التمهيد" فان قالوا : فهل تقولون : انه في كل مكان ، قيل له : معاذ الله ، بل هو مستو على العرش كما اخبر في كتابه ، فقال : (الرحمن على العرش استوى) ، وقال : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ، وقال : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) ، ولو كان في كل مكان ، لكان في جوف الانسان وفمه ، وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، تعالى عن ذلك ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن ، اذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض ، والى وراء ظهورنا ، وعن ايماننا وشمائلنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطيئة قائله . . . ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه . . . لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا وقوله : (ثم استوى على العرش) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه .(١)

وقال أبو الحسن علي بن مهدى الطبرى تلميذ الأشعرى في كتاب "مشكل الآيات" له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) اعلم أن الله في السماء ، فوق كل شيء مستو على عرشه ، بمعنى أنه عال ، ومعنى الاستواء : الاعتلاء كما تقول العرب ، استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح بمعنى علوته ، واستوت الشمس على رأسي واستوى الطائر على قمة رأسي ، بمعنى : علا في الجو فوجد فوق رأسي ، فالقديم جلّ جلاله عال على عرشه يدلك على أنه في السماء ، عال على عرشه قوله (أأمنتم من في السماء) وقوله (يا عيسى اني متوفيك ورافعك اليّ) وقوله (اليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (ثم يعرج

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ - ٢٦٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٦ ص ٢٠٦/٢٠٧ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٠/٢١٣ .

اليـــــه) (١) .

أما الحسين بن احمد الأشعري فيقول : فان قيل : ما لدليل على أن الله تعالى على العرش بذاته ؟ قلنا قوله تعالى : (ثم استوى على العرش) فان قالوا : فان العرب يقولون : استوى فلان على بلد كذا وكذا ، استولى عليه وقهره ، قلنا لأصحابنا عن هـــذا أجوبـــــة .

أحدها : انه لوكان استوى بمعنى استولى ، لم يكن لتخصيصه العرش بالاستواء معـــنى ، لأنه مستول على كل شيء غيره فكان يجوز أن يقال : الرحمن على الجبل استوى ، وهذا باطل .

الثاني : ان العرب لا تدخل (ثم) الا لمستقبل سيكون ، والله تعالى لم يزل قاهــرا ، قادرا مستوليا على الأشياء كلها . .

الثالث: ان الاستواء بمعنى الاستيلاء لا يكون عند العرب الا بعد أن يكون ثم مغالـــب يغالبه فاذا غلبه وقهره قيل : قد استولى عليه ، فلما لم يكن الله مغالب ، لـــم يكن معنى استوائه على عرشه استيلاء وغلبة ، وصح أن استواءه عليه ، هو علـــوه وارتفاعه عليه بلا حد ولا كيف ولا تشبيه . ثم ذكر قول الخليل بن أحمد ، وابـــن الأعرابي ، أن الاستواء في اللغة هو العلو والرفعة ، لأنهم يقولون : اســتوت الشمس اذا تعالت ، واستوى الرجل على ظهر دابته ، اذا علاها . . . الخ . (٢)

وقال ابن فـــورك : فان سألت الجهمية ، أين هو ؟ فجوابنا انه في السماء ، كما أخبر في التنزيل عن نفسه بذلك فقال (أأمنتم من في السماء) واشارة المسلمين بأيديهـــم عند الدعاء في رفعها اليه ، وانك لو سألت صغيرهم وكبيرهم ، فقلت : أين الله ؟ لقالوا : انه في السماء ولم ينكروا لفظ السؤال بأين ، لأن النبي (صلعم) سأل الجارية الـــتي عرضت للعتق فقال : (أين الله ؟) فقالت في السماء مشيرة بها ، أي باصبعها ، كمـــا جاء صراحة في رواية أبي هريرة التي اخرجها ابو داود في الأيمان والنذور ، قـــــال :

---

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، والعلو للذهبي ص ١٦٨ — ١٧٠ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٣ / ٢١٤ .

فأشارت الى السماء باصبعها ، قال النبي (صلعم) : " اعتقها فانها مؤمنة " ولو كان ذلك قولا منكرا ، لم يحكم بايمانها ، ولأنكر عليها ومعنى ذلك أنه فوق السماء ،لأن (في) بمعنى فوق ، قال الله : (فسيحوا في الأرض) أى فوقها . . . الخ .(١)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فهذا الكلام موافق لما ذكره الأشعرى في كتاب الابانة ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك .(٢)

قلت : وهؤلاء الأئمة قد وافقوا شيخهم الأشعرى ، وانكروا أن يكون الله في كل مكان ، وجعلوا مقابل ذلك أنه على العرش ، لم يجعلوا مقابل ذلك أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فان الأقسام أربعة ، ليس لها خامس ، اما أن يكون نفسه مباينا للعالم واما أن يكون مداخلا له ، واما أن يكون لا مباينا ومداخلا ، واما أن يكون لا مباينا ولا مداخلا ، فهؤلاء : جعلوا مقابلة المداخلة المباينة واثبتوا علو الله على عرشه فوق سائر مخلوقاته .

المبحث الثالث :

لماذا أفردت الكلابية ، ومتقدمي الأشعرية ببحث مستقل عن السلف مع أنهم يتفقون معهم في اثبات العلو والفوقية

بعد هذا العرض لمذهبي الكلابية ، ومتقدمي الأشعرية ، اتضح لنا أن الجميع يثبتون لله ما أثبته لنفسه ، وأثبته له رسوله (صلعم) من الصفات بوجه عام ، وصفة العلو والفوقية بصفة خاصة . وعندئذ قرّب سائل يسأل ويقول : لماذا أفردتهم ببحث مستقل ؟ ولماذا لم تعتبرهم من السلف في هذا الباب طالما انهم يوافقون السلف في اثبات هذه الصفات ، ويستدلون بنفس أدلة السلف النقلية والعقلية لاثباتها ؟

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٧ – ٩ .
(٢) المصدر نفسه ص ٩ .

والجواب على ذلك : انه من خلال مطالعتي فيما وقع تحت نظري من مصادر، ومراجع ، اتضح لي أن هناك فرقا بينهم وبين السلف ، فهم وان كانوا يتفقون مع السلف في اثبات العلو والفوقية الا أنهم يختلفون مع السلف في مفهومهم للاستواء المذكور في آيات وأحاديث الاستواء ، فقد أثبت السلف الاستواء ، وقالوا : هو صفة فعل ، وان فعل الاستواء قائم به سبحانه وتعالى فعله بمشيئته وقدرته ، ولم ينفوا قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه وتعالى .

أما الكلابية والأشعرية المثبتين للاستواء والعلو والفوقية ، فان منهم من أثبت الاستواء صفة خبرية جاء بها الخبر ، وأن الله كان ولا مكان ، فلما خلق المكان ، لم يتغير عما كان .(1) وهذا معناه ان الله سبحانه وتعالى ، لم يكن هناك فوق شيء ، ولا عاليا على شيء ، فكذلك هو الآن ليس فوق شيء ، ولا عاليا على شيء . لأننا اذا تمعنا قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) تبين لنا قطعا أنه قد كان منه سبحانه وتعالى فعل ، ألا وهو الاستواء على العرش ، وقد علمنا أن السلف فسروا الاستواء ، بأن معناه العلو والارتفاع على العرش ثم لم يكيفوا الاستواء وانما بينوا معناه وتفسيره . وهؤلاء - اعني من قال من الكلابية ومتقدمي الأشعرية - هو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، وان أثبتوا الاستواء ، الذى معناه عند السلف ، الذى معناه عند السلف العلو والارتفاع على العرش ؟ فانما كان اثباتهم له مجردا عن أى معنى بدليل قولهم : هو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، فان الذى يفهم من ذلك أنه بعد خلق العرش باق على ما كان عليه قبل خلق العرش لم يعل عليه ، ويستوى كما أخبر ، بل حاله قبل خلقه ، وبعده ، سواء لم يتجدد عندهم الا اضافة ونسبة وهي أمر عدمي لا وجودى

ومنهم : من لم يفرق بين العلو الخاص الذى هو الاستواء على العرش ، بمعنى علوه عليه سبحانه وتعالى ، وبين العلو العام المطلق على سائر المخلوقات ، الذى هو

---

(1) الانصاف للباقلاني ص ٤١ / ٤٢ .

من لوازم ذاته سبحانه وتعالى ، بل جعلوا الاستواء الذى هو علو خاص ، بمعنى العلو العام فيكون على هذا القول صفة ذاتية [١] وهما وان اتفقا في معنى العلو ، الا أن الاستواء أخص ، وقد بينت في مبحث مستقل الفرق بينهما .

ومنهم من قال : ان الاستواء صفة فعل ، فعله الله تعالى في العرش سماه استواء ، كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة ، أو غيرهما من أفعاله [٢] ، وحتى نستطيع معرفة مرادهم من قولهم ، فلا بد لنا من ايماءة وجيزة عن الأفعال .

فأقول الأفعال تنقسم الى قسمين : أفعال متعدية ، وأفعال لازمة ، فالمتعدية مثل الخلق ، والرزق ، وهذه اتفق المسلمون على اضافتها الى الله سبحانه وتعالى ، وانه هو الذى يخلق ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته ، لكن اختلفوا ،هل قام به فعل هو الخلق ، أم الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ؟ فاما من ينفي الصفات كالجهمية والمعتزلة ، فهم ينفون قيام الأفعال به بطريق الأولى . وأما جمهور المثبتة - أى مثبتة الصفات - فهم فيها على قولين :

القول الأول : قول من يقول : لا يقوم به فعل ، وانما الفعل هو المفعول .

قال ابن تيمية : وهذا هو قول الأشعرى ، ومن وافقه من أصحابه ، ومن غير اصحابه ، وهؤلاء يقسمون الصفات الى ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية ، قال : وهذا التقسيم لا حقيقة له ، لأن الأفعال عندهم لا تقوم به ، فلا يتصف بها لكن يخبر عنه بها ..

القول الثاني : وهو قول السلف الذين يقولون : انه تقوم به الأفعال الاختيارية ، وقد ذكر البخارى في كتاب خلق افعال العباد : ان هذا اجماع العلماء ، فعل ،

---

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ / ٤١١ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٣ .

(٢) المصدران نفاسهما ، وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٧ ، ٨٢ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٩ .

وفاعل ، ومفعول ، وخلق ، وخالق ، ومخلوق[1] ، وذكره البغوى قول أهل السنة ، وذكره الكلاباذى في كتابه التعرف لمذهب التصوف ، انه قول الصوفية وهو قول الكرامية والهشامية ، وهو قول القدماء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد .

أما الأفعال اللازمة : كالاستواء ، والمجيء ، والاتيان ، فالناس متنازعون في نفس اثباتها لأن هذه ليس فيها مفعول موجود يعلمونه ، حتى يستدلوا بثبوت المخلوق على الخلق وانما عرفت بالخبر ، فالأصل فيها الخبر لا العقل ، لذلك كان الذين ينفون الصفات الخبرية ينفونها ، ممن يقول الخلق هو المخلوق ، وممن يقول : الخلق غير المخلوق .

اما الذين يثبتون الصفات : فابن كلاب والأشعرى ، يجعلونها من جنس الفعل المتعدى بجعلها أمورا حادثة في غيرها ، قال ابن تيمية : وهذا قول الأشعرى ، وأئمة أصحابه ، ومن وافقهم ...

اما أئمة السنة ، والحديث ، والفقه يقولون : انها كما دلت عليه ؛ أفعال تقوم بذاته بمشيئته ، واختياره كما قالوا : مثل ذلك في الأفعال المتعدية . وعلى هذا ينبني النزاع في الاستواء . هل هو فعل بائن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول ، أم فعل قائم به يحصل بمشيئته وقدرته ، فالأول قول ابن كلاب والأشعرى ومن تبعهما ، والثاني قول أئمة أهل الحديث والسنة ...[2]

اذا فيتضح الفرق بين قول السلف في الاستواء ، وبين قول من قال من الكلابية ومتقدمي الأشعرية انه صفة فعل ، فبينما يقول السلف : فعل الاستواء قام به ، بمشيئته وقدرته ، قال هؤلاء ان الاستواء فعل فعله في العرش سمّاه استواء ، فجعلوا فعل الاستواء بمعنى ما أحدثه في العرش من فعل صار به مستويا عليه .

---

(١) خلق أفعال العباد للبخارى ص ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٧٢ - ٣٧٧ ، ٣٩٣ - ٣٩٨ ، ومجموع تفسير ابن تيمية ص ٣٠١ - ٣٠٣ ، ص ٣١٩ - ٣٢٢ .

وقد فسر ابن تيمية معنى هذا القول ، فقال : ان معناه عندهم أن الله يحدث في العرش معنى يسميه استواء ، قال : وهو عند الأشعرى : بقرب العرش الى ذاته، من غير أن يقوم به فعل ، أى أنه يحدث في العرش قربا ، فيصير مستويا عليه ، من غير أن يقوم به نفسه فعل اختيارى ، بل يجعلون أفعاله اللازمة كأفعاله المتعدية ، وكل ذلك عندهم هو المفعول المنفصل عنه ، أى أن الفعل هو المفعول.(١)

قلت : ولهذه الفروق بينهم وبين السلف ، فقد آثرت أن أخصهم بمبحث مستقل برغم ما أخذ مني ذلك من وقت وجهد كبير . هذا سبب ، أما السبب الآخر فقد رأيت أن أخص كل طائفة ، من طوائف أهل الاثبات بمبحث خاص ليعرف ما لها وما عليها ، فذكرت أولا مذهب السلف باعتباره الأساس ، والمقياس الذى يقاس عليه ما عداه من المذاهب ، ثم رتبت الفروق الأخرى بحسب قربها من مذهب السلف وعقيدتهم . فالله أسأل أن ينفع بذلك .

وللأمانة العلمية ، فاني أثبت هنا ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية ، نقلا عن الثقفي والضبعي ، وغيرهما من أصحاب أبي بكر محمد بن خزيمة ، في العقيدة التي كتبوها حيث يقول نقلا عنهم : والذى يقول به قدماء الكلابية انهم اثبتوا لله فعلا قائما بذاته ، وخلقا غير المخلوق ، ويسمى التكوين . قال ابن تيمية : وهو آخر قولي القاضي ابي يعلى وجمهور الحنفية ، والحنابلة وأئمة المالكية والشافعية ، وهو الذى ذكره البغوى في شرح السنة عن أهل السنة ، وذكره البخارى اجماع العلماء.(٢)

قلت : والمشهور عن ابن كلاب نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه كما نقل ذلك ابن تيمية نفسه في أكثر من كتاب.(٣) وقال ابن القيم : وهو أى ابن كلاب

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٢ ، وشرح حديث النزول ص ٤٧ ، ٥٧ ، ٤٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية الجزءان الثاني والثالث .

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢ ، ٤٣

(٣) انظر مثلا : مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٣٢٢ ، ومجموع الفتاوى له ايضا جـ ١٦ ص ٣٩٣ — ٣٩٩ .

أول من عرف عنه انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه ، وجعل القرآن معنى قائم بالذات ، وهو أربع معان .(١)

وقال ابن تيمية : وأول من انكر هذه في الاسلام — أي قيام الأمور الاختيارية بذات الرب تبارك وتعالى — الجهمية ، ومن وافقهم من المعتزلة ، وكانوا ينكرون الصفات ، والعلو على العرش ، ثم جاء ابن كلاب فخالفهم في ذلك ، واثبت الصفات ، والعلو على العرش ، لكن وافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولهذا احدث قوله في القرآن .(٢)

قلت : وهذا غير المشهور عن الكلابية ، وعسى أن يكون لهم في المسألة قولان أحدهما القول بأنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ويكون القول الثاني : وهو أنه تقوم به الأفعال الاختيارية غير مشهور ، بدليل عدم اشتهاره عند من لهم عناية بمقالات الناس ومذاهبهم الاعتقادية والله أعلم .

أيضا فانه مما يجب أن يعلم أنه على الرغم من أن الامام أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى قد اتبع طريقة ابن كلاب ، عند رجوعه عن المذهب الاعتزالي ، لأنه كما قلنا كان يمثل المذهب السلفي في مجمله في البصرة ، برغم ما عليه من المآخذ وتتلمذ له .(٣)

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ ، وليس ابن كلاب أول من عرف عنه انكار قيام الافعال الاختيارية بذات الباري ، بل ان أول من عرف عنه ذلك في الاسلام هم الجهمية والمعتزلة ، ثم جاء ابن كلاب ، فأخذ ذلك عنهم ، اللهم الا أن يكون يقصد ابن القيم رحمه الله ان ابن كلاب ، هو أول من عرف عنه انكار ذلك من مثبتة الصفات فهذا صحيح ، كما نص على ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله . انظر شرح حديث النزول ص ١٠٥ ، ومنهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٣ .

(٢) شرح حديث النزول ص ١٠٥ .

(٣) الأشعري ، لم يعاصر ابن كلاب ، فان ابن كلاب توفي على ما قيل : بعد سنة ٢٤٠ هـ. بينما كان تاريخ مولد الأشعري سنة ٢٦٠ على أصح الأقوال كما حقق ذلك ابن عساكر في كتاب " تبيين كذب المفتري ، وكان تاريخ رجوعه عن الاعتزال هو سنة ٣٠٠ هـ ، وتاريخ وفاته سنة ٣٢٤ هـ كما حقق ابن عساكر ذلك أيضا ، لكن ابا الحسن تتلمذ على كتب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وعلى يد تلاميذه من بعده . انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي جـ ٢ ص ٥١ . وتبيين كذب المفتري ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

وأخذ بآرائه ، حتى قيل : ان مذهب الأشعرى ، هو امتداد لمذهب ابن كلاب ، فان الأشعرى ، قد خالف شيخه وأستاذه في بعض المسائل (١) ومن تلك المسائل مما له مساس بموضوعنا مسألة " الفرق بين العلو والاستواء " .

فقد فرق ابن كلاب ، وأصحابه كالحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، بين العلو والاستواء . فقالوا : ان الاستواء من الصفات السمعية التي علمت بالخبر ، والتي لولا مجيء الخبر بها ، ما قلنا بها . لأن العقل لا مدخلية له في اثباتها . (٢)

قال ابن تيمية رحمه الله : وجعل الاستواء من الصفات السمعية ، قال به : كل من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع . فان ذلك : لم يعلم الا بالسمع . أهـ . (٣)

أما العلو فقد قالوا أى ابن كلاب وأصحابه – انه من الصفات العقلية ، المعلومة بالعقل مع السمع ، كالعلم والقدرة ، ذلك أن اتصافه سبحانه ، بأنه مباين للعالم ، عال عليه ، وصف لازم له ، كما أن عظمته وكبرياءه كذلك . (٤)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وهو قول سائر السلف ، وقول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم ، واليه رجع القاضي أبو يعلى آخرا ، وهو قول : جمهور أهل السنة والحديث والفقه والتصوف ونظار المثبتة ، وقول كثير من أهل الكلام ، من الكرامية وغيرهم . (٥)

قلت : وعلى هذا ، فلا يكون ثمة فرق بين ابن كلاب ، وبين السلف الا في مفهوم الاستواء عند كل منهم . على ما بينته فيما سبق ، المبني على قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه ، الذى يقول به السلف أو عدم قيامها به كما يقوله : ابن كلاب .

---

(١) ممن أشار الى مخالفة الأشعرى لابن كلاب في بعض المسائل ابن القيم في كتاب اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٥١ ، شرح حديث النزول ص ١٤٨ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٠٩ ، ومجموع تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٨ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٠٩ .

(٤) المصادر نفسها التي ذكرت في التعليقة (٢) من هذه الصفحة / اوالسابقة جـ

(٥) المصادر نفسها جـ٦ ص

اما الامام ابو الحسن الأشعرى ، وأئمة اصحابه ، فمع اتفاقهم على اثبات الصفات السمعية ، الآ أنهم تنازعوا في العلو : هل هو من الصفات السمعية ، أو العقلية ، لكن المشهور عن الامام أبي الحسن وأصحابه أنهم لم يفرقوا بين الاستواء والعلو ، بل الجميع عندهم من الصفات السمعية ، فيقولون : كونه في السماء صفة خبرية ، كالمجيء والاتيان ، ويطلقون القول : بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم . (١)

ولذلك : فان المتأخرين من أصحاب الأشعرى ، أنكروا أن يكون الله فوق العرش أو في السماء وهؤلاء الذين ينفون الصفات الخبرية ، كأبي المعالي وأتباعه ، فان الأشعرى وأئمة أصحابه .. يثبتون الصفات الخبرية ، وهؤلاء ينفونها ، فنفوا هذه الصفة لأنها - على قول الأشعرى - من الصفات الخبرية ، ولما لم تكن هذه الصفة عند هؤلاء عقلية ، قالوا : انه يرى لا في جهة ... (٢)

قلت : وعلى هذا فالخلاف بين الأشعرى ومتقدمي أصحابه ، وبين السلف أكثر من خلاف ابن كلاب معهم ، وأظن هذا ما جعل ابن تيمية يقول : ان كل من كان الى الرسول (صلعم) وأصحابه والتابعين لهم باحسان أقرب ، كان أقرب الى كمال التوحيد والايمان ، والعقل ، والعرفان ، وكل من كان عنهم أبعد كان عن ذلك أبعد ، فمتأخرو متكلمة الاثبات الذين خلطوا الكلام بالفلسفة - كالرازى ، والآمدى ونحوهما - هم : دون أبي المعالي الجويني ، وأمثاله في تقرير التوحيد ، واثبات صفات الكمال ، وأبو المعالي وأمثاله دون القاضي أبي بكر بن الطيب ، وأمثاله في ذلك ، وهؤلاء دون أبي الحسن الأشعرى في ذلك ، والأشعرى في ذلك دون أبي محمد بن كلاب ، وابن كلاب دون السلف والأئمة في ذلك ... (٣)

وأقول أيضا : ان كلام الأشعرى في الابانة يشعر بأنه من أتباع الامام احمد بن

---

(١) المصادر السابقة نفسها جـ ص

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٥٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٠٨ .

(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ١٤٨/١٤٩ .

حنبل ، وأنه يعتقد كل ما يعتقد أحمد بن حنبل ، الآ أن المتأخرين من أصحابه غيروا من مسلكه ، وخالفوه في كثير مما قال به فطن الناظرون في كلامهم ، أن كلام الأشعرى كذلك وقد ذكرت أن الأشعرى مر في أطوار ثلاثة ، وأنه في الطور الثالث أخلص معتقده ، على وفق معتقد السلف ، فيحمل كل ما قيل انه خالف فيه مذهب السلف الى الطور الثاني ، الذى كان فيه على مذهب ابن كلاب ، وهو المذهب الذى رواه عنه أتباعه ، وما زالوا متمسكين به الى اليوم ، وان خالفه المتأخرون منهم في الصفات الخبرية ، فانه كان ومتقدمي الأشاعرة يثبتونها ، أما متأخروا الأشاعرة فقد نفوها موافقة للمعتزلة . على أنه قد قيل ان للأشعرى قولين في اثبات الصفات الخبرية ، ولذلك فاني اجد من الضرورة الملحة لأسباب سوف ابينها في نهاية هذه المباحث ـ تحقيق الكلام في الأمور التالية :

١) هل كان للاشعرى قولا ن في اثبات الصفات الخبرية بوجه عام ، والاستواء والعلو والفوقية بوجه خاص . ؟

٢) وهل بقي الأشعرى على القول بأن الأفعال ، والأمور الاختيارية ، لا تقوم بذات الباري سبحانه وتعالى حتى في الطور الثالث ، الذى قلنا : انه اتجه فيه الى مذهب السلف وأخلص فيه معتقده على وفق معتقد السلف ؟

٣) هل اتفق متأخرو الأشاعرة مع امامهم ، فيما قال به من اثبات الصفات ؟ أم خالفوه وما هي حجتهم في دعوى موافقتهم له ؟

وسأجيب على السؤالين الأولين ، أما الثالث فسأرجيء الكلام فيه ، لتكون النتائج التي أصل اليها في نهاية هذه المباحث ، بمثابة الجواب عنه ان شاء الله تعالى .

المبحث الأول :

وللاجابة على السؤال الأول أقول : سبق أن ذكرت أن الأشعرى مر في أطوار ثلاثة : اعتزالية — كلابية — سلفية . وهذه أدت الى اختلاف الباحثين من أصحاب الفرق والمقالات ، في تقويم مذهب الأشعرى واضطرابهم فيه .

فجماعة من أتباعه تنكر سلفيته ، وتلصق به أمورا يعتقدونها مثل تأويل الصفات الخبرية ، وان كان الأشعرى قد تبرأ منها ، الا أنهم انكروا ذلك ، حتى لا يقال : انهم على خلاف مذهبه .

وجماعة من أعدائه سلكوا طريق التشنيع على أبي الحسن الأشعرى ، وانكروا أن يكون سلفيا واتهموه بمخالفة السلف ، بل نسبوه الى المعتزلة ، ومذهبهم .

وجماعة آخرون ، كتبوا عن الأشعرى مذهبه وفقا لأطواره المختلفة ، وحكوا عنه في عدّة من المسائل قولين أو أكثر ، اما بناء على ما كان عليه عندما كان على مذهب الاعتزال وما آل اليه أمره عند تركه الاعتزال ، واعتناقه لمذهب ابن كلاب ، الذى كان يمثل مجمل اعتقاد السلف في البصرة ، وفاتهم ما استقر عليه أمر الأشعرى من هذه الأقوال ، ونتيجة لذلك حصل التوقف في مذهبه ، أو حكم عليه بالتناقض ، أو بموافقة السلف في أمور ومخالفتهم في أمور أخرى . ولذلك ذهب بعض المتأخرين من أتباعه الى أن له قولين في الصفات الخبرية الاثبات والتأويل . وممن حكى عنه القولين الشهرستاني ، حيث يقول : وأثبت — يعني الأشعرى — أن السمع ، والبصر للبارى تعالى صفتان أزليتان . . . واثبت اليدين والوجه صفات خبرية فيقول : ورد بذلك السمع ، فيجب الاقرار به كما ورد . . . وله قول أيضا في جواز التأويل .(١)

وممن ذكر القولين للأشعرى : صاحب المواقف فانه قال في الاستواء : وذهب الشيخ في أحد قوليه الى أنه أى الاستواء : صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة ،

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل نشر مؤسسة الحلبي وشركاه جـ ١ ص ١٠١ .

وان لم نعلمها بعينها ، وفي الوجه قال : اثبته الشيخ في أحد قوليه ، وأبو اسحاق الاسفرايني ، والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات ...(١)

واعتمادا على ما حكاه الشهرستاني ، وصاحب المواقف من نسبة جواز التأويل في الصفات الخبرية للأشعرى ، تمسك بعض المتأخرين بأن هذا هو أحد قولي الشيخ رحمه الله .

لكن الواقع الذى نلمسه ونجده في كتب الأشعرى سواء في طوره الثاني أيام كان في البصرة ، مقتديا بابن كلاب ، أو في طوره الثالث عندما رحل الى بغداد واقتدى بالسلف ممثلين في امامهم (الامام احمد بن حنبل رحمه الله) ـ هو عكس ما حكاه عنه الشهرستاني وصاحب المواقف ، وليس في مؤلفات الأشعرى قديمها وحديثها ـ أعني التي ألفها بعد تركه للاعتزال ـ ما يؤيد أنه كان يقول بتأويل الصفات الخبرية . بل نجد فيها التصريح باثبات كل ما وصف الله به نفسه الكريمة ، ووصفه به رسوله (صلعم) وغاية ما يقال انه كان في الطور الثاني على طريقة ابن كلاب فانه كان يثبت الصفات الخبرية اثباتا مطلقا لأن القرآن اثبت ذلك ولا يزيد عليه . أما في الطور الثالث ، فقد أثبت ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف ، وهي طريقته في الابانة التي ألفها آخرا .(٢)

واذا رجعنا الى كتبه التي صنفها رحمه الله الى سنة (٣٢٠هـ) نجده يقول : وألفنا كتابا كبيرا في الصفات تكلمنا فيه على أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين لنا فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته ... وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في اثبات الوجه لله ، واليدين ، وفي استوائه على العرش .(٣)

ويقول في كتابه : جمل المقالات : جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ، والاقرار

---

(١) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني جـ ٣ ص ٩١ - ٩٢ .
(٢) اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين لمحمد الزبيدى الشهير بالمرتضى جـ ٢ ص ٣ .
(٣) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٩ .

بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقاة عن رسول الله (صلعم) لا يردون من ذلك شيئا الى أن قال : وأن الله على عرشه كما قال تعالى (الرحمن على العرش استوى)[١] وأن له يدين بلا كيف كما قال تعالى : (لما خلقت بيدى)[٢] .... وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[٣] وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء في الحديث ، ولم يقولوا شيئا الآ ما وجدوه في الكتاب ، أو جاءت به الرواية عن رسول الله (صلعم) وقالت المعتزلة : في قول الله عز وجل (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ، فالأشعرى انما حكى تأويل الاستواء بالاستيلاء عن المعتزلة والجهمية ، وصرح بخلافه ، وانه خلاف قول أهل السنة .[٤] وما ذكره في كتاب جمل المقالات موافق لما ذكره في كتاب مقالات الاسلاميين فانه قال فيه : وهو يحكي مذهب اصحاب الحديث ، وأهل السنة ... وان الله سبحانه على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ... الى أن قال : ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله (صلعم) ان الله سبحانه ينزل الى سماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ ويقرون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة ... وان الله يقرب من خلقه كيف شاء ويستمر في سرد أقوالهم الى أن قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم — يعني أهل السنة — نقول واليه نذهب .[٥] ويقول في رسالته الى أهل الثغر : أجمع سلف الأمة أنه تعالى لم يزل موجودا حيا قادرا ، عالما مريدا سميعا بصيرا متكلما ، على ما وصف به نفسه ، وسمى به في كتابه ، وأخبرهم به رسوله (صلعم) ودلت عليه أفعاله ، وان وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك ، وعلى وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكييف له ، وان الايمان به واجب وترك التكييف له لازم ... الى أن قال : والله يجيء

---

(١) سورة طه آية ٥ . (٢) سورة ص آية ٧٥ .

(٣) سورة الفجر آية ٢٢ .

(٤) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٠ .

(٥) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٥ ، ص ٣٤٥ — ٣٥١

يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، وأن الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وليس استواؤه على العرش استيلاء ، كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستوليا على كل شيء ، وأن له عز وجل كرسيا دون العرش لقوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض)(١) وقد دلت الآثار عن النبي (صلعم) أن الله يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه .(٢)

أما كتاب الابانة ، وهو اشهر كتاب يعتمد عليه كثير من المحققين في بيان معتقد الأشعرى الذى استقر عليه أخيرا ، فقد ذكر فيه في اثبات الاستواء ، وان الله عال على خلقه اكثر من عشرين دليلا من القرآن والسنة ، والاجماع ، وأدلة العقول والفطر على ذلك ورد فيه على الجهمية والمعتزلة وغيرهم ما خالفوا فيه السلف ، وأعلن فيه التمسك بكتاب الله عز وجل ، وسنة نبيه محمد (صلعم) وما روى عن الصحابة والتابعين ، وأئمة الحديث وأنه معتصم بذلك ، وبما كان يقول به أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته ، وأجزل مثوبته هو — أى الأشعرى — قائل ، ولمن خالف قوله هو مجانب ...(٣)

وقد سبق لي أن ذكرت كل ذلك عند الكلام عن أدلة الأشعرى في اثبات الاستواء والعلو والفوقية وقد ثبت عن أئمة الاشاعرة القدماء مثل أبي الحسن الطبرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد البصرى والقاضي أبي بكر بن الباقلاني ، أنهم كانوا متفقين على اثبات الصفات الخبرية .

ومن دراسة كتب الأشعرى نعلم يقينا أنه ليس له في الصفات الخبرية قولان كما يذكر ذلك جميع من يحكي المقالات من أتباعه ، وغيرهم ، وان حكاية من حكى عنه من الاشاعرة أن له في الصفات الخبرية قولين : الاثبات والتأويل هي مجرد دعوى لا دليل عليها ، الا

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) رسالته الى أهل الثغر مخطوطه مصورة وقد ذكر ابن تيمية جزءا كبيرا من هذه الرسالة في كتابه الكبير درء تعارض العقل والنقل جـ ٨ ص ١٨٦ — ٢١٩ .

(٣) انظر كتاب الابانة للأشعرى .

مجرد الحكاية ، ومجرد الحكاية لا يعتمد عليه في اثبات هذا القول ، الآ اذا نقل ذلك عن أحد مؤلفات الأشعرى ، أو اثبت ذلك بسند صحيح اليه ، وانى لهم بذلك فان كتبه وحكاية أهل العلم بخلاف ذلك . اللهم الآ أن يكون اولئك يحكون قوله عندما كان لا يزال على مذهب الاعتزال ، وأنا أستبعد ذلك .

وحكاية الثقات لمذهب الأشعرى لا نجد في شيء منها أن له في المسألة قولين بل الذى نجده فيها وفي كتبه أنه يثبت الصفات الخبرية له تعالى ، حقيقة دون ارادة المجاز كما صرح بذلك في كتابه الابانة حيث قال : فان قال قائل ما أنكرتم ان يكون قوله : (مما عملت أيدينا) وقوله : (لما خلقت بيدى) على المجاز ، قيل له : حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الآ لحجة ...(١)

وهو في هذا موافق لأهل السنة في اثبات ذلك على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى .

وسأنقل بعض ما نقله الثقات ، من معتقد الأشعرى في ذلك .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار : البحث الرابع : في صفات أخرى أثبتها الشيخ ابو الحسن الأشعرى ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى ، وراء السبعة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء . والشيخ أبو الحسن الأشعرى ، أثبت صفات أخرى ، أثبت الاستواء صفة أخرى للظواهر الواردة لذكرها كقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ... الخ .(٢)

ويقول الامام ابن تيمية : وكان ابن كلاب والحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق ، وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : ان العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم الآ بالخبر ، وكذلك الأشعرى

---

(١) الابانة للأشعرى .

(٢) شرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش . بخلاف أتباع صاحب الارشاد ، فانهم سلكوا طريقة المعتزلة ، فلم يثبتوا الصفات الا بالعقل ، وكان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : انهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع ، فالشرع هو الذى يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضد له معاون ... الى أن يقول : وأبو الحسن الأشعرى لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال الى أهل السنة والحديث وانتسب الى الامام احمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها كالابانة والموجز والمقالات ، وغيرها ، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعرى وأئمة اصحابه اتبع لأصول الامام أحمد وامثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ، وممن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزى في كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز ، وأبي الحسن التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة ... والأشعرى وأئمة أصحابه كأبي الحسن الطبرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي ، والقاضي أبي بكر ، متفقون على اثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد ، وابطال تأويلها ليس له في ذلك قولان أصلا ولم يذكر أحد عن الأشعرى في ذلك قولين أصلا ، بل جميع من يحكى المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه في ذلك قولان ، وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني فانه نفى الصفات الخبرية ، وله في تأويلها قولان ، ففي الارشاد أولها ، وفي الرسالة النظامية حرم التأويل ، وبين اجماع السلف على تحريم التأويل ، واستدل باجماعهم على أن التأويل محرم ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية ولهم في التأويل قولان ، وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فانهم مثبتون لها ، يردون على من ينفيها ويقف فيها ، فضلا عمن يتأولها .(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ومجموع الفتاوى جـ ١٢ ص ٢٠٣ .

ويقول في موضع آخر : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة ـ أهل الحديث ومن وافقهم ـ وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات ، كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الطبرى ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، ولم يختلف في ذلك قول الأشعرى وقدماء أئمة أصحابه ، لكن المتأخرون (١) من اتباعه كأبي المعالي وغيره لا يثبتون الا الصفات العقلية ، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ، ومنهم من يتوقف فيها كالرازى والآمدى وغيرهما ، ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها الى الله ، وأما من اثبتها كالأشعرى وأئمة أصحابه ، فهؤلاء يقولون : تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل فلا يكتفون بالتفويض ، بل يبطلون تأويلات النفاة ، وقد ذكر ذلك الأشعرى في عامة كتبه ، كالموجز ، والمقالات الكبير (٢) ، والمقالات الصغير (٣) ، والابانة وغير ذلك ولم يختلف في ذلك كلامه ، لكن طائفة ممن توافقه ، وممن تخالفه يحكون له قولا آخر ، أو تقول : أظهر غير ما أبطن ، وكتبه تدل على ابطال هذين الظنين . (٤) وهكذا قال كل من حكى مذهب الامام الأشعرى كالذهبي في كتاب العلو (٥) ، وابن عساكر في كتابه : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الأشعرى (٦) وابن القيم في كتابيه العظيمين : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، واجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية . حيث يقول : والأشعرى يصرح باثبات الصفات الخبرية في كتبه كلها ومعلوم أن أحدا لا ينكر لفظها وانما انكروا حقائقها ومعانيها الظاهرة . . . وكلامه موجود في الابانة ، والموجز ، والمقالات وموجود في

---

(١) هكذا بالأصل ، والأصح لكن المتأخرين ، لأن لكن حرف استدراك تعمل عمل (ان)
(٢) يعني كتاب جمل المقالات .
(٣) يعني كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين .
(٤) منهاج السنة المحمدية لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ — ١٦٥ .
(٥) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٦١ — ١٦٣ .
(٦) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٩ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .

تصانيف أئمة أصحابه ، وأجلهم على الاطلاق القاضي ابو بكر بن أبي الطيب ، وقد ذكر ذلك في كتاب الابانة والتمهيد ، وغيرهما ، وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب وكلام الأشعرى ، وذكره البيهقي في الاسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيرى في كتاب الشكاية له ، وذكره ابن عساكر في كتابه ـ تبيين كذب المفترى ـ حتى ابن الخطيب والآمدى حكوا ذلك عن الأشعرى ، . . . ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قولين في ذلك ، وهذه كتبه كلها ليس فيها الا الاثبات ، فهو الذى يحكيه عن أهل السنة وينصره ويحكى خلافه عن الجهمية والمعتزلة ، نعم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ، ثم رجع عنه وصرح بخلافه واستمر على ذلك حتى مات .(١)

وقد ألف الشيخ حماد بن محمد الانصارى رسالة أثبت فيها رجوع أبي الحسن الأشعرى الى مذهب أهل السنة ، من اثبات الصفات ، واستقر رأيه على ذلك أخيرا وذكر في ذلك كثيرا من أقوال العلماء ، ولم يذكر عن واحد منهم أن أبا الحسن الأشعرى أول شيئا منها بعد رجوعه عن مذهب المعتزلة الى مذهب أهل السنة .(٢)

ويتضح لنا بعد كل هذا أن من قال : ان الأشعرى كان ينفي الصفات الخبرية ، وأن له في تأويلها قولين ، فقد افترى عليه ، وانما هذا فعل طائفة من متأخرى أصحابه كأبي المعالي الجويني وغيره ، فان هؤلاء أدخلوا في مذهبه أشياء من أصول المعتزلة . والا فالامام أبو الحسن أعظم موافقة للامام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات .(٣)

وكل ما قيل بخلاف ذلك عن الأشعرى ، فهو من صنع أتباعه ومناوئيه ، استمع الى شيخ الاسلام ابن تيمية حيث يقول : والأشعرى ابتلي بطائفتين طائفة تبغضه ، وطائفة تحبه كل منهما يكذب عليه ، ويقول : انما صنف هذه الكتب تقية ، واظهارا لموافقة أهل

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ٢ ص ١٦٨ - ١٦٩ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص٢٠٨ / ١٣ / ٢

(٢) ابو الحسن الأشعرى للشيخ حماد الأنصارى طبع مؤسسة النور للطباعة والتجليد ط ٣ سنة ١٣٩٠ هـ.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٤ ص ١٩ ، جـ ١٢ ص ٢٠٣ .

الحديث والسنة من الحنبلية وغيرهم ، وهكذا كذب على الرجل ، فانه لم يوجد له قول باطن يخالف الأقوال التي أظهرها ، ولا نقل أحد من خواص أصحابه ولا غيرهم عنه ما يناقض هذه الأقوال الموجودة في مصنفاته ، فدعوى المدعي أنه كان يبطن خلاف ما يظهر دعوى مردودة شرعا وعقلا ، بل من تدبر كلامه في هذا الباب في مواضع تبين له قطعا أنه كان ينصر ما أظهره ، ولكن الذين يحبونه ويخالفونه في اثبات الصفات الخبرية يقصدون نفي ذلك عنه لئلا يقال انهم خالفوه ، مع كون ما ذهبوا اليه من السنة قد اقتدوا فيه بحجته التي على ذكرها يعولون ، وعليها يعتمدون ، والفريق الآخر : دفعوا عنه لكونهم رأوا المنتسبين اليه ، لا يظهرون الا خلاف هذا القول ، ولكونهم اتهموه بالتقية ، وليس كذلك بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة ، التي خالفهم فيها المعتزلة ، كمسألة الرؤية ، والكلام واثبات الصفات ونحو ذلك .(١)

وكلام أهل العلم في أن أبا الحسن الأشعري كان مثبتا للصفات كثير جدا ، وفيما ذكرناه كفاية في افادة المقصود ، ومن قرأ النصوص المتقدمة المنقولة من مؤلفات أبي الحسن خرج بنتيجة محققة ويقينا قاطعا في أن أبا الحسن مثبتا للصفات الخبرية وغيرها مما وردت به النصوص .

المسألة الثانية :

الاجابة على السؤال الثاني ، وهو : هل بقي الأشعري على القول بأن الأفعال والصفات الاختيارية لا تقوم بذات البارى سبحانه وتعالى حتى الطور الثالث ، الذى قلنا اتجه فيه الى مذهب السلف الخالص ؟ -

قلت ان الأشعري مر في أطوار ثلاثة : الطور الأول : عندما كان على مذهب الاعتزال ، والمعتزلة بطبيعة الحال ، وكما هو معروف من أصولهم وقواعدهم ينكرون أن يكون

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ٢٠٢ وما بعدها .

له صفة تقوم به ، كما ينكرون قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى ، وفي الطور الثاني ترك الاعتزال ، واتبع طريقة ابن كلاب ، الذى قلنا ان ما كان عليه من اعتقاد يمثل مجمل اعتقاد السلف في البصرة ، وان كان لا يخلو من بعض الشوائب التي ينكرها السلف مثل قوله : بأن الصفات والأفعال الاختيارية لا تقوم بذات البارى سبحانه وتعالى ، وقوله : بأن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات المتكلم ، وانه لم يتكلم به بقدرته ومشيئته ... الخ . وهذا ما يحكيه عنه - أى عن ابن كلاب - من يحكي مذاهب الناس ومقالاتهم العقدية . فنجد الأشعرى وهو يحكي قول عبد الله بن كلاب في مسألة القرآن يقول : قال : عبد الله بن كلاب : ان الله لم يزل متكلما ، وان كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وانه قديم بكلامه ، وان كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، وان الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ، ولا يتبعض ، ولا يتغاير ، وأنه معنى واحد قائم بالله عز وجل ، وان الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن ، وانه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو ، أو بعضه أوغيره ، وان العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير ، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير ، كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير ، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير ، وانما سمّي كلام لله سبحانه عربيا لأن الرسم هو العبارة عنه ، وهو قراءته عربي فسمي عربيا لعلة ،وكذلك سمي عبرانيا لعلة ، وكذلك سمي أمرا لعله ، وسمي نهيا لعلة ، وخبرا لعلة ، ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا ، وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمرا ، وكذلك القول في تسمية كلامه نهيا وخبرا ... (١)

ويفسر ابن تيمية أن معنى ذلك : ان ابن كلاب قد جعل المتكلم بمنزلة الحي الذى قامت به الحياة ، وان لم تكن حياته بمشيئته ،ولا قدرته ،ولا حاصلة بفعل من أفعاله فالكلام صفة ذات عنده ، لا صفة فعل يتعلق بمشيئته وقدرته . والذى عليه السلف وأئمة

---

(١) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للأشعرى جـ ٢ ص ٢٥٧ ، ص ٢٠١ .

السنة وكثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية ... يقولون : انه صفة ذات ، وفعل هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته . قال : وهذا هو المعقول من صفات الكلام لكل متكلم فكل من وصف بالكلام ، فكلامه لا بد أن يقوم بنفسه ، وهو متكلم بمشيئته وقدرته (١) .

قلت وقد صرح الأشعرى بأن ابن كلاب يقول : ان الله لم يزل متكلما ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة (٢) .

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله : مذاهب الناس في الأمور الاختيارية ، وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته ، مثل : كلامه ، وسمعه وبصره وارادته ومحبته ورضاه ، ورحمته ، وغضبه ، وسخطه ، ومثل : خلقه ، واحسانه ، وعدله ، ومثل : استوائه ومجيئه ، واتيانه ، ونزوله ، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة النبوية . فقال : فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون : لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها ، والكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته ، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته : فلا يكون الا مخلوقا منفصلا عنه (٣) .

ولست هنا بصدد الحديث عما في عقيدة ابن كلاب ، من شوائب تخالف ما عليه السلف والأئمة ، لكني أردت أن ألمح اليها ، لأن ابن كلاب هو الأستاذ الذى اقتدى به الأشعرى عند تركه للاعتزال ، واعتناقه لمذهب الاثبات فاذا ما نظر الى كتب الأشعرى التي بين أيدينا ، والتي قيل انها من كتبه التي كتبها حتى سنة ثلاثمائة وعشرين هجرية نجد أنه في كتابه اللمع الذى يذكر ابن عساكر أنه من الكتب التي دفع بها الى الناس يوم رجعته عن الاعتزال . يذكر من الأدلة على كون الله لم يزل متكلما ، وأن كلام الله تعالى غير مخلوق دليلين :

أحدهما : أنه تعالى لو كان لم يزل غير متكلم ، وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام ، لكان

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ٣١٢ ، جـ ٦ ص ٢١٩ .

(٢) المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ٢٠١ . (٣) المصدر نفسه جـ ٦ ص ٢١٧ .

موصوفا بضد الكلام ، ولكان ضد الكلام قديما ، ولو كان ضد الكلام قديمـــا لاستحال أن يعدم ، وأن يتكلم البارى ، لأن القديم لا يجوز عدمه ، كمـا لا يجوز حدوثه ، فكان يجب أن لا يكون البارى قائلا ، ولا آمرا ولا ناهيا على وجه من الوجوه وهذا فاسد ، واذا فسد هذا صح وثبت أن البارى لم يزل متكلمـا قائلا .

الثاني : ان الكلام لا يخلو أن يكون قديما ، أو حادثا ، فان كان محدثا لم يخل أن - يحدثه في نفسه أو قائما بنفسه ، أو في غيره ، فيستحيل أن يحدثه في نفســه لأنه ليس بمحل للحوادث ، ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه ، لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها ، ويستحيل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجـب أن يشتق لذلك الجسم الذى فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام اللازمة له لنفسه اسما ، وللجملة التي المحل منها اسما .(١)

قال ابن تيمية : وعلى هاتين الحجتين اعتماد الأشعرى وأصحابه ومن وافقهـم وهذه هي عمدة أئمة النظار ، كابن كلاب والأشعرى والقلانسي وأمثالهم ، في نفس الأمـر من العقليات ، وهي عمدة من لا يعتمد في الأصول في مثل هذه المسألة وأمثالها الا على العقليـات .(٢)

ويقول الأشعرى أيضا : وهذا الكلام على قدم الكلام - يعني الحجتين السابقتين - هو الدليل على قدم الارادة لله تعالى ، لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يكون يحدثها في نفسه أو في غيره ، أو قائمة بنفسها ، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . . . الخ . فهو قد جعل الكلام قديما ، كما أن الارادة كذلك ، ومنع أن يكون كلامه وارادته متعلقان بقدرته ومشيئته ، لأنه ليس بمحل للحوادث .

---

(١) اللمع للأشعرى ص ٣٦ ، ٤٣ - ٤٤ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٢٩١ .

وهذا القول هو بعينه ، أصل قول الكلابية ، فانا نجد المحاسبي من الكلابيـة يقول في كتابه المسمى : فهم القرآن : عندما تكلم على قوله تعالى (حتى نعلم المجاهدين) ونحوه) ويبين أن علم الله قديم ، وانما يحدث المعلوم ، والله لا تحدث فيه الحوادث .. الى أن قال : وكذلك قوله : (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله) وقوله : (واذا أردنا أن نهلك قرية) وليس ذلك منه ببدء الحوادث : ارادة حدثت له ، ولا أن يستأنـف مشيئة لم تكن له وذلك فعل الجاهل بالعواقب ، الذى يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب فلم يزل يريد ما يعلم أنه يكون ، لم يستحدث ارادة لم تكن ، لأن الارادات انما تحـدث على قدر ما يعلم المريد ، واما من لم يزل يعلم ما يكون ، وما لا يكون من خير وشر ، فقـد أراد ما علم على ما علم ، لا يحدث له بدو، واذ كان لا يحدث فيه علم به ، قال : - أى المحاسبي - وقد تأول بعض من يدعي السنة ، وبعض أهل البدع ذلك على الحوادث ، فأما من أراد السنة فأراد اثبات القدر ، فقال : ارادة الله أى حدث من تقدير سابق الارادة وأما بعض أهل البدع ، فزعموا أن الارادة انما هي خلق حادث ، وليست مخلوقة ، ولكـــن بها كون الله المخلوقين ، قال : فزعمت أن الخلق غير المخلوقين ، وأن الخلق هو الارادة وانها ليست بصفة لله من نفسه ، وجل أن يكون شيء حدث بغير ارادة منه ، وجل عــــن البدوات ، وتقلب الارادات ، ثم تكلم على أن الحادث هو وقت (١) المراد لا نفس الارادة . الى أن قال : وكذلك قوله : (انا معكم مستمعون) ليس معناه : أن يحدث لنا سـمعـا ولا تكلف بسمع ما كان من قولهم ، قال : وقد ذهب قوم من أهل السنة: أن لله استماعـــا حادثا في ذاته ، فذهب الى ما يعقل من الخلق ، انه يحدث منهم علم سمع ، لما كان من قول عمن سمعه للقول ، لأن المخلوق اذا سمع الشيء حدث له عقد فهم عما ادركته أذنـــه من الصوت ، قال وكذلك قوله (اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) لا يستحدث بصرا ، ولا لحظا محدثا في ذاته وانما يحدث الشيء فيراه مكونا كما لم يزل يعلمه قبل كونه ،لا يغادر

---

(١) لعل مراده : نفس المراد .

شيئا ولا يخفى عليه منه خافية .

وكذلك قال بعضهم : ان رؤية تحدث ، وقال قوم : انما معنى (سيرى) و (أنا مستمعون) انما المسموع والمبصر لم يخف على عيني ولا على سمعي ، أن أدركه سمعا وبصرا ، لا بالحوادث في الله . قال المحاسبي : ومن ذهب الى أنه يحدث للاستماع مع حدوث المسموع ، وابصار مع حدوث المبصر ، فقد زاد على ما لم يقل ، وانما على العباد التسليم لما قال الله (انه سميع بصير) ولا نزيد ما لم يقل ،وانما معنى ذلك كما قال تعالى (حتى نعلم) حتى يكون المعلوم ، وكذلك حتى يكون المبصر والمسموع ، فلا يخفى على أن يعلمه موجودا ويسمعه موجودا ، كما علمه بغير حادث علم في الله ولا بصر ، ولا سمع ، ولا معنى حدث في ذاته الله تعالى عن الحوادث في نفسه .(1)

اذا فالأشعرى كان متبعا لأصول الكلابية في هذه المرحلة ، فلم يثبتوا الا ارادة واحدة تتعلق بكل حادث ، وسمعا واحدا معينا متعلقا بكل مسموع ، وبصرا واحدا معينا متعلقا بكل مرئي ، وكلاما واحدا بالعين يجمع جميع أنواع الكلام ، فهؤلاء يقولون : جميع الحادثات صادرة عن تلك الارادة الواحدة العين المفردة التي ترجح احد المتماثلين لا بمرجح .(2) فالارادة قديمة أزلية ، وانما يتجدد تعلقها بالمراد ، ونسبتها الى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الارادة انها تخصص بلا مخصص ، وهذا القول خلاف مذهب أئمة السنة والحديث من السلف ، فانهم يقولون : انه تقوم به الحوادث وتزول ، وانه كلم موسى بصوت وذلك الصوت عدم وان ارادة هذا غير ارادة ذاك (3) وبطلان هذا الأصل الذى تلقته الكلابية عن الجهمية والمعتزلة ، وتبعتهم فيه الأشعرية واضح من جهات : من جهة جعل ارادة هذا هي ارادة ذاك ، ومن جهة أنه جعل الارادة تخصص لذاتها ، ومن جهة أنه

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٦ ، جـ ٦ ص ١٨١ — ١٨٣ .

(2) مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٣٤٣ .

(3) المصدر نفسه جـ ١٣ ص ١٥٦ .

لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث ، حتى تخصص أولا تخصص ، بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا ، وهذا ليس بشيء ، فلم يتجدد شيء ، فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ، ولا مخصص.(١)

والقول الحق : أنه لم يزل يريد بإرادات متعاقبة ، فنوع الارادة قديم ، وأما ارادة الشيء المعين فانما يريده في وقته ، وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو اذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال . فاذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول عزم والثاني قصد ، فهو سبحانه اذا قدرها علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها ، فاذا جاء الوقت فلا بد من ارادة الفعل المعين ، ونفس الفعل ولا بد من علمه بما يفعله ، ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ، وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد كما قال (لنعلم) في بضعة عشر موضعا ، وقال ابن عباس : الا لنرى . وحينئذ فإرادة المعين تترجح لعلمه بما في المعين من المعنى المرجح لإرادته ، فالارادة تتبع العلم . . . وتلك الصورة العلمية الإرادية حدثت بعد أن لم تكن ، وهي حادثة بمشيئته وقدرته ، كما يحدث الحوادث المنفصلة بمشيئته وقدرته فيقدر ما يفعله ثم يفعله ، فتخصيصها بصفة دون صفة ، وقدر دون قدر ، هو للأمور المقتضية لذلك في نفسه ، فلا يريد الا ما تقتضي نفسه ارادته بمعنى يقتضي ذلك ، ولا يرجح مرادا على مراد الا لذلك ، ولا يجوز أن يرجح شيئا لمجرد كونه قادرا ، فانه كان قادرا قبل ارادته ، وهو قادر على غيره ، فتخصيص هذا بالارادة لا يكون بالقدرة المشتركة بينه وبين غيره ، ولا يجوز أن تكون الارادة تخصص مثلا على مثل بلا مخصص ، بل انما يريد المريد احد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد ، لا بد أن يكون المريد الى ذلك أميل ، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل ، فاتضح أن من أعظم

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث ، وسائر كتب الله وكلام السلف ، وعليها تدل المعقولات الصريحة هو اثبات الصفات الاختيارية ، مثل انـــه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله الذى يفعله بمشيئته ومعلوم أن ما يقوم بالنفس من ارادة الأمور ، لا يمكن أن يقال فيه : العلم بهذا هو العلم بهذا ، ولا ارادة هذا هو ارادة هذا ، فان هذا مكابرة وعناد ، وليس تمييز العلم عن العلـــم ، والارادة عن الارادة تمييزا مع انفصال احدهما عن الآخر ، بل نفس الصفات المتنوعة كالعلم والقدرة والارادة — اذا قامت بمحل واحد لم ينفصل بعضها عن بعض ، بل محل هــذا ، كالطعم واللون والرائحة القائمة بالأترجة الواحدة ، وأمثالها من الفاكهة وغيرها ، فــاذا قيل هي علوم وإرادات لم ينفصل هذا عن هذا بفصل حسي ، بل هو نوع واحد قائم بالنفس واذا علم هذا بعد علمه بذلك فقد زاد هذا النوع وكثر ، وان شئت قلت عظم ، فلا يزيـــد فيه زيادة الكمية عن زيادة الكيفية ، بل يقال : علم كثير ، وعلم عظيم ،. . . وانضمام العلـــم الى العلم والارادة الى الارادة ، والقدرة الى القدرة ، هو شبيه بانضمام الأجسام المتصلة كالماء اذا زيد فيه ماء فانه يكثر قدره ، لكن هو كم متصل لا منفصل بخلاف الدراهم . فاذا قيل تعددت العلوم والارادات فهو اخبار عن كثرة قدرها ، وأنها أكثر وأعظم مما كانت الا أن هناك معدودات منفصلة كما قد يفهم بعض الناس ، ولهذا كان العلم اسم جنس ، فــلا يكاد يجمع في القرآن ، بل يقال (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم)[1] فيذكـــر الجنس وكذلك الماء ، ليس في القرآن ذكر مياه ، بل انما يذكر جنس الماء ﴿ وأنزلنا مـــن السماء ماء طهورا)[2] ونحو ذلك ، والعلم يشبه بالماء كقوله (صلعم) : ان مثل مـــا بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا . . . الحديث[3]

---

(١) سورة آل عمران آية ٦١ .

(٢) سورة الفرقان آية ٤٨ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢ ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ .

فاذا انتقلنا الى نوع الحجة التي يحتج بها من ينفي قيام الأفعال والأمور الاختيارية بذات البارى سبحانه مثل : استوائه على العرش ، وعلوه عليه ونزوله كل ليلة الى سماء الدنيا ، واتيانه ، ومجيئه سبحانه ، وكلامه وتكليمه ، ورضاه وغضبه وحبه وسخطه ... الخ . فانا نجد الأشعرى في رسالته التي سماها ـ :استحسان الخوض في علم الكلام ـ يقول : اما الحركة والسكون ، والكلام فيهما ، فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلان على التوحيد ، وكذلك الاجتماع والافتراق ، قال الله تعالى : مخبرا عن خليله ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه ، في قصة أفول الكوكب ، والشمس ، والقمر ، وتحريكها من مكان الى مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل ، لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس باله (١). وهذه الحجة بعينها هي ما احتج به أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم ممن وافقهم ، لما تناظروا مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، واثبات الصانع ، فقد استدل اهل الكلام على حدوث العالم بأن الأجسام محدثة ، واستدلوا على ذلك بأنها لا تخلو من الحوادث ، ولم تسبقها ، وما لم يخل من الحوادث ، ولم يسبقها فهو حادث ، ثم ان المستدلين بذلك على حدوث الأجسام تنوعت طرقهم : فتارة يثبتون بأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وتارة يثبتونها بأن الأجسام لا تخلو عن الاجتماع والافتراق وهما حادثان ، وتارة يثبتونها بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة والسكون . وهي حادثة ، وتارة يثبتونها لأن الجسم لا يخلو عن كل جنس من الأعراض عن عرض منه ، ويقولون : القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، ويقولون : ان الاعراض يمتنع بقاؤها ، لأن العرض لا يبقى زمانين ، وهذه الطريقة هي التي اختارها الآمدى ، وزيف ما سواها ، وذكر أن جمهور أصحابه اعتمدوا عليها (٢). ثم ان الجهمية والمعتزلة أصحاب هذا الأصل المبتدع احتاجوا أن يلتزموا طرد

---

(١) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعرى ص ٤ ط٢ سنة ١٣٤١هـ ، مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند حيدر اباد الدكن .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٢٨ وما بعدها ، ص ٣٨٦ ، جـ ٦ ص ٢٢٠، ١٩٥ وما بعدها ، جـ١٢ ص ١٤٠-١٤١، ٢١٣ ، ٢١٤ و جـ١٣ص ١٤٧-١٤٨، ١٥٣، ١٥٧ ، جـ ١٦ ص ٣٩٣ ومنهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٢٠ وما بعدها .

هذا الأصل فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، فانها اعراض ، وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ، ولا قدرة ، ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ، ولا غضب ، ولا غير ذلك من الصفات ، بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه ، فكان أصل هؤلاء هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع .
اما ابن كلاب فقد جاء بعد هؤلاء لما ظهرت المحنة المشهورة ، التي امتحن فيها الامام احمد وغيره من أئمة السنة ، وثبت الله تعالى الامام أحمد ، فقام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى ، وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة ، مصنفات وبين تناقضهم فيها ، وكشف كثيرا من عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع والفتن ، فاحتاج أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته .. لكن خالف المعتزلة في قولهم : لا تقوم به الأعراض ، وقال : تقوم به الصفات ، ولكن لا تسمى الصفات أعراضا ، لأن العرض لا يبقى زمانين وصفات الله باقية ، ووافقهم على ما أرادوه بقولهم : لا تقوم به الحوادث ، من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته ، لأن ما كان كذلك فانه حادث ، والرب تعالى لا تقوم به الحوادث ، وسمى الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث قال : ولو اتصف الرب بها لقامت به الحوادث ، ولو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، قال : ولأن كونه قابلا لتلك الصفات إن كانت من لوازم ذاته ، كان قابلا لها في الأزل ، فيلزم جواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ، فان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها ، وذلك محال ،... وان لم تكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد ان لم يكن قابلا ، فيكون قابلا لتلك الصفة ، فيلزم التسلسل الممتنع (١) وبنى على هذه الحجة قوله في كلام الله تعالى فقال : ان الله لا يتكلم بصوت ، وانما كلامه معنى واحد ، لازم لذات الرب ، كلزوم الحياة ، ليس هو متعلقا بمشيئته وقدرته

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ، ومجموع الفتاوى جـ ٦ ص ١٥١ ، ٢٢٠ ، جـ ١٢ ص ٣١٦ .

بل هو قديم كقدم الحياة ، اذ لو قلنا انه بقدرته ومشيئته ، لزم أن يكون حادثا ، وحينئذ يلزم أن يكون مخلوقا ، أو قائما بذات الرب ، فيلزم قيام الحوادث به ، وذلك يستلـــزم تسلسل الحوادث ، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه ، أو عن ضده . قال : وتسلســـل الحوادث ممتنع . أو بمعنى آخر : لو قلنا لم يزل متكلما بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له واذا لم يزل متكلما وجب أن لا يزال كذلك ، فيكون متكلما بكلام لا نهاية له ، وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، فان كل كلمة مسبوقة بأخرى فهي حادثة ، ووجود مالا يتناهى محال (١). وكذلك قوله في الخلق : فان الحجة المشهورة لهؤلاء المتكلمين : أنـه لو كان خلق المخلوقات بخلق لكان ذلك الخلق اما قديما ، واما حادثا ، فان كان قديمـا لزم قدم كل مخلوق وهذا مكابرة ، وان كان حادثا ، فان قام بالرب لزم قيام الحوادث بـه وان لم يقم به كان قائم بغير الخالق ، وهذا ممتنع وسواء قام به أو لم يقم به يفتقر ذلك الخلق الى خلق آخر ، ويلزم التسلسل هذا عمدتهم ... (٢) وقد جاء بعد ابن كلاب الحارث — المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي ، وغيرهما من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث ثم جاء أبو الحسن الأشعرى فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله ، وتبع الأشعرى أصحابه متقدموهم ومتأخروهم ، الا أن الأشعرى وقدماء أصحابه ، كانوا أقرب الى طريقة السلف ، فأثبتـوا صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه ، لكنهم خالفوا السلف باتباعهم ذلك الأصل الذى تلقوه عن الجهمية والمعتزلة ، وهو أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وزعموا أنه لا يمكـن معرفة الصانع الا بها ، وذلك أنهم قالوا : لا يمكن معرفة الصانع الا باثبات حدوث العالم ولا يمكن اثبات حدوث العالم الا باثبات حدوث الأجسام ، قالوا : والطريق الى ذلـك : هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به ... الخ (٣).

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٢٩٩ ، ٥٢٢ ، جـ ١٢ ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ومنهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٢٢٤ .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٢٩ وما بعدها .

(٣) مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٤٩ ، جـ ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

وقد خفي على كثير من الناس بطلان هذا الكلام ، فمنهم من اعتقده موافقا للشرع والعقل بل قالوا : ان هذه هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام ، المذكورة في قولــه (لا أحب الآفلين) قالوا : فان ابراهيم : استدل بالأفول ، وهو الحركة والانتقال على أن المتحرك لا يكون الها [١] . ثم منهم من يجعل هذا الكلام هو أصل الدين وأوجبــوا النظر والاستدلال بها ، ومنهم من قال : هي صحيحة في نفسها ، لكن أعرض السلف عنها لطول مقدماتها ، وغموضها وما يخاف على سالكها من الشك والتطويل .

قال ابن تيمية وهذا قول جماعة كالأشعرى ، والخطابي ، والحليمي والقاضـي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء ، أما السلف فقد قالوا : ان هذه الطريقة باطلة في نفسها ــ ولهذا ذموها وعدلوا عنها [٢] .

قلت : الأشعرى والخطابي لم ينصا على أنها صحيحة ، ولا على أنها باطلـة ، وانما تكلما عنها بما يقتضي أنها محرمة في الدين مبتدعة صار من أثبت وجود الصانع ووجوب قدمه ~~حدوث العالم والمحدث له~~ من الفلاسفة الى الاستدلال بها لدفعهم الرسل وانكارهم لجواز مجيئهم ، ثم تبعهم من اتبعهم من أهل الأهواء والبدع على ذلك واغتروا بها ، فكان ذلك ضلة في الرأى ، وغبنا فيه ، وخدعة من الشيطان [٣] . وعندى أن مقتضى كلامهما عنها يدل على تحريمها وان لم يصرحا بذلك استمع الى الأشعرى حيث يقول في رسالته الى أهل الثغر : واعلموا ارشدكم الله ــ ان ما دل على صدق النبي (صلعم) من المعجزات بعـد تنبيهه لسائر المكلفين على حدوثهم ، ووجود المحدث لهم ــ قد أوجب صحة اخباره ، ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل ، واذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٤٢ ، جـ ١٣ ص ١٤٨ .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٣ ص ٥٤٣ ، ٥٤٤ .

(٣) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر مخطوطة مصورة ، والغنية عن الكلام وأهله للخطابي ضمن كتاب صون المنطق للسيوطي ص ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ تحقيق د. علـــي النشار والسيدة سعاد عبد الرزاق ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م .

صحة ما أخبر به النبي (صلعم) عنه وصارت اخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا اليه ، من الأمور الغائبة عن حواسنا ، وصفات فعله ، وصار خبره عليه السلام — عن ذلك سبيلا الى ادراكه ، وطريقا الى العلم بحقيقته ، وكان ما يستدل به من اخباره — عليه السلام — على ذلك أوضح دليلا من دلالة الاعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية ، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام ، من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها الآ بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها فمنها ما يحتاج اليه في الاستدلال على وجودها ، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها ، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ، ولا يجوز ذلك على شيء منها ، والمعرفة بأنها لا تبقى والمعرفة باختلاف اجناسها وأنه لا يصح انتقالها من محالها والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدوث حكمها ، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك ، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا ، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها ، لأن العلم بذلك لا يصح عندهم الآ بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفا ، وفي كل رتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها . . . الى أن قال : واذا كان ذلك على ما وصفنا بأن لكم . . ان طرق الاستدلال بأخبارهم — عليهم السلام — على سائر ما دعينا الى معرفته مما لا يدرك بالحواس — أوضح من الاستدلال بالأعراض ، اذ كانت أقرب الى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من أهل الأهواء واغتروا بها ، لبعدها عن الشبهة ، كما ذكرناه ، وقرب من أخلد ممن ذكرنا الى الاستدلال به من الشبه (١) . . . الخ .

---

(١) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر بباب الأبواب للامام أبي الحسن الأشعرى مصورة موجودة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (١٠٥ توحيد) وهي مصورة عن النسخة المخطوطة بمكتبة رواق كشك باستانبول ، وانظر كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٧ ص ١٨٦ — ٢١٩ حيث نقل جزءا كبيرا منها ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٥ ص ٥٤٣ .

وكذلك الخطابي : يقول في كتابه : الغنية عن الكلام وأهله : واعلم ان الأئمة الماضين والسلف المتقدمين ، لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر ، عجزا عنه ، ولا انقطاعا دونه ، وقد كانوا ذوى عقول وافرة ، وافهام ثاقبة ، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء ، وهذه النحل والأهواء وانما تركوا هذه الطريقة واعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها ، وقد كانوا على بينة من أمرهم ، وعلى بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله له من توفيقه ، وشرح به صدورهم من نور معرفته ، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته ، وتوقيف السنة وبيانها ، غناء ومندوحة عمّا سواهما ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة ازيحت بمكانهما ، فلما تأخر الزمان بأهله ، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلت عنايتهم واعترضهم الملحدون بشبههم والمتحذلقون بجدلهم ـ حسبوا أنهم ان لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ، ولم يدفعوهم بهذا النوع من الجدل ، لم يقووا بهم ، ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضلة من الرأى ، وغبنا فيه ، وخدعة من الشيطان ، والله المستعان . قال الخطابي : فان قال هؤلاء القوم : فانكم قد انكرتم الكلام ، ومنعتم استعمال أدلة العقول فما الذي تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم ، ومن أى طريق تتوصلون الى معرفة حقائقها ، وقد علمتم ان الكتاب لم يعلم حقه ، وأن الرسول لم يثبت صدقه الآ بأدلة العقول ، وأنتم قد نفيتموها ؟ .

قلنا اننا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها الى المعارف ، ولكنا لا نذهب في استعمالها الى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها على حدث العالم واثبات الصانع ، ونرغب عنها الى ما هو أوضح بيانا وأصح برهانا ، وانما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه [1] ، وانما سلكت الفلاسفة هذه

---

(١) يقول ابن تيمية : قوله : أى الخطابي : انهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة كما ذكر ذلك الاشعرى أيضا فيقال ، كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة كارسطو واتباعه ، فلم يوجد عنهم ، ومن الفلاسفة من يقول بها والذين قالوا بها من اهل الكلام ليس كلهم اخذها عن الفلاسفة ، بل قد تنشأ به القلوب كما قال تعالى ﴿ كذلك قاله الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم ﴾ البقرة : ١١٨ واكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم بل يردون على ارسطو واصحابه في المنطق والطبيعيات والالهيات انظر درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢٩٥ .

الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على اثبات هذه الأمور ، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء ، فأما مثبتوا النبوات فقد أغناهم الله عز وجل عن ذلك ، وكفاهم كلفة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة ، التي لا يؤمن العنت على راكبها ، والإبداع والإنقطاع على سالكها ... الى أن قال : بعد أن ساق الطرق التي يستدل بها السلف وأهل السنة على معرفة الله وصفاته ... فهذه الصفات ونحوها مما يعلم بالعقل ، قال : ثم علموا سائر صفاته توقيفا عن الكتاب المنزل ، وهذه كالصفات الخبرية ، مثل الوجه واليدين والاستواء على العرش ونحو ذلك .

قال الخطابي : فأما الأعراض فان التعلق بها اما أن يكون عسرا ، واما أن يكون في تصحيح الدلالة من جهتها عسرا متعذرا ، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها ، فمن قائل : لا عرض في الدنيا ، ناف لوجود الأعراض أصلا ، وقائل : انما هي قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة الى غير ذلك من الاختلاف فيها ، وأوردوا في نفيها شبها قوية فالاستدلال بها ، والتعلق بأدلتها ، لا يصح الا بعد التخلص من تلك الشبه والانفكاك عنها والطريقة التي سلكناها — يشير الى طريق السلف وأهل السنة في الاستدلال — سليمة من هذه الآفات ، برية من هذه العيوب ، فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادعى من المتكلمين أن من لم يتوصل الى معرفة الله تعالى وتوحيده من الوجه الذى يصححونه من الاستدلال ، فانه غير موحد في الحقيقة ، لكنه مستسلم مقلد ، وأن سبيله سبيل الذرية في كونها تبعا للأباء في الاسلام ... (١)

فالأشعرى والخطابي ، قد ذكرا أن هذه الطريقة متعبة ، ومخوفة فسالكها يخاف عليه أن يعجز ، أو أن يهلك ، وأن السلف قد اعرضوا عنها بما أغناهم الله به عنها من الأدلة التي جاء بها لرسول الله (صلعم) وانما سلك هذه الطريق الفلاسفة ومن تبعهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢٧٨ — ٣١٦ ، وصون المنطق والكلام للسيوطي جـ ١ ص ١٣٧ — ١٤٧ . تحقيق د . علي النشار ، والسيدة سعاد عبد الرزاق ط مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م .

من أهل الأهواء والبدع فهم وان لم يصرحا بفسادها ، فقد ذموها ، لكونها بدعة ، أو لكونها صعبة متعبة قد يعجز سالكها ، أو لكونها مخوفة خطرة لكثرة شبهاتها ، فانها تحتاج الى تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة ، متنازع فيها ، وقد لا تثبت للانسان فيضل عنها ، وهكذا ذكر الخطابي في كتابه " شعار الدين " ما يتضمن هذا المعنى فهما وان لم ينصا على بطلانها فان مقتضى كلامهما يدل على ذلك اما من كان لا يعلم بطلان هذه الطريق او يعتقد صحتها فقد يقول ببعض موجباتها ، كما يقع مثل ذلك في كلام كثير من اتباع الأئمة ، وهذا ما نجده أحيانا في كلام الخطابي ، والامام الأشعرى وابن كلاب ومن وافقهم فان الاعتماد على هذا الأصل هو الذى أوقعهم فيما وقعوا فيه من مخالفة السلف وأهل السنة والحديث ، وبهذا نصل الى نتيجة محققة وهي أن الأشعرى رحمه الله قد كان من المعتمدين على هذا الأصل قائلا بقول المنكرين لقيام الأمور والأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه على الأقل في مرحلة ما من مراحل طوره الثاني عندما كان في البصرة مقتديا بشيخه وأستاذه ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب . قبل أن يعلم فساد ذلك الدليل .

والملاحظ أن الأشعرى في الكتاب الأول اعتمد على دليل الأعراض وادعى أن له أصلا في القرآن . وأن ابراهيم الخليل عليه السلام استدل به .

بينما نجده في رسالته الى أهل الثغر : يذم هذا الدليل لكثرة مقدماته والخوف على سالكه ، وان كان لم يشر الى بطلانه مما يعني أنه ربما كان : يعتقد أن هذا الدليل صحيح في نفس الأمر ، لكن طريقة القرآن خير منه ، وهذا تطور جديد يمكن أن نعتبره بداية تراجع الأشعرى عن الاعتماد على ذلك الدليل ، وأنه بدأ يكتشف ما فيه من بعد عن منهج الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين ، ومن اتبع سبيلهم واقتدى بهداهم ، وبقي على مثل ما كانوا عليه من صفاء العقيدة ونقائها . بل لعله قد بدأ يشك في صحته أو يكشف عن شبهات ذلك الدليل ، وان كان لم يجزم بعد ببطلانه ، فكان كلامه في رسالته الى أهل الثغر هو بداية تراجعه عنه . ثم ان كانت رسالته الى أهل الثغر قد كتبها وهو لا يزال في

البصرة . استطعنا أن نقول : انه قد بدأ في طوره الثاني بالتخلص من بعض تلك الأمور التي كان أهل السنة يعيبونها عليه ، وعلى استاذه ابن كلاب .

وان كانت مما كتبه بعد أن انتقل الى بغداد ، وأخذه عن أهل السنة بها . كانت دليلا على القول بأنه في طوره الثالث قد تخلص من تلك البقايا ، وخلص معتقده فاذا ما انتقلنا الى كتابه " مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين " تجد أنه قد استعرض فيه أقوال الفرق والطوائف المختلفة في الله سبحانه وتعالى ، وأسمائه وصفاته وأفعاله ، دون أن يرجح قولا منها على آخر ، أو يختار احدها ، وعندما ذكر جملة قول أهل السنة وأصحاب الحديث من الاقرار بالله ، وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء عن الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) وأنهم لا يردون من ذلك شيئا ، وبعد أن سرد جملة قولهم : قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب ، وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، واليه المصير . (١)

وقد أهمل في هذا الكتاب ذلك الدليل تماما ، ولم يتعرض له بذكر ، وأعلن فيه اتباعه لمذهب أهل السنة ، وأصحاب الحديث ، ونبذ ما سواه من المذاهب والمعتقدات المخالفة له . أما في كتابه الأخير : الابانة عن أصول الديانة : فانا نجد الأشعرى رحمه الله تعالى : أكثر وضوحا في انتمائه الى السلف ، باعلان انتمائه الى الامام احمد بن حنبل هذا الاعلان الذى يتفق تماما مع تفاصيل موقفه في مختلف المسائل التي عالجها في ذلك الكتاب ، لأن موقفه فيه يعتمد على نفس الأصول التي يعتمد عليها الامام احمد بن حنبل وهي اعطاء مكان الصدارة للنص المنزل قرآنا أم سنة ، وتطبيق أصول التفسير الصحيح ، التي لا تخرج النص عن تأويله ، على نحو ما كان من السلف وان كان هو قد يخطىء في تأويل بعض الآيات ، ويجمل في بعض المواضع ، بما لا يتضح معه مقصوده ، الا أن كلامه في هذا الكتاب يدل على أنه مخالف للمنتسبين اليه من المتكلمين في مسألة القرآن ، كما هو مخالف

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٥ وما بعدها .

لهم في اثبات الاستواء ، والنزول والرؤية ، والوجه ، واليدين ، والغضب والرضا وغير ذلك ...(١)

ولا نجد لذلك الدليل – أعني دليل الأعراض – ذكرا في كتاب الابانة بل نجد الأشعري في هذا الكتاب يؤكد ضرورة الأخذ بمبدأ قبول كلام الله على ما يدل عليه من معان ، دون محاولة لتأويله على غير تأويله ، مما يخرج النص عن معناه ، وبمعنى أدق نجد أن للنصوص مكان الصدارة في هذا الكتاب دون أن تكون محكومة بنسق فكري معين تخضع له النصوص ، وتؤدى الى اخراج النص عن حقيقته ، وما جاء بعد ذلك من أدلة فكرية وعقلية فهي عاضدة للنصوص محكومة بها ، لا حاكمة عليها ، لكن اذا أمعنا النظر فيما نقله بعض الأئمة والعلماء عن عقيدة الأشعري فيما يتعلق بقيام الأفعال بذات الباري ، وتفسيره لبعض الصفات اما على سبيل الاحتجاج ودعوى الموافقة من الناقل للأشعري ، فيما ذهب اليه وأنه يقول بقول الأشعري ، وكثير هم أولئك المدّعون لموافقة الأشعري واتّباعه ، وان كانوا قد ينسبون اليه ما لم يقله ، أو يسيئون الفهم لكلامه فيفسرونه بخلاف المقصود منه ، مما يثير الشك حول موقف الأشعري – رحمه الله تعالى – من تلك الأمور . واما على سبيل النقد الجارح ، والاتهام الصريح للأشعري ، في عقيدته ، كما فعل الأهوازي ، وهذا لن أقف عنده ولن أورد شيئا مما ذكره هو وأمثاله ، ممن يهدفون الى التجريح بدون دليل وقد كفينا مؤونة رد تلك الأباطيل وبيان زيفها وبطلانها .(٢)

أما ما ذكره بعض المحققين من نقد بناء يرتكز على أصول سليمة ، والغرض منه بيان الحقيقة وحدها ، ولا شيء غيرها ، فهذا ما سأورده ، وذلك لا يضير الأشعري لأنه بشر ، والبشر معرضون للخطأ والصواب والعصمة لله وحده ، والله سبحانه يغفر لمن اجتهد في معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة ، بحسب عقله وامكانه ، وان أخطأ في

---

(١) معارج القبول للشيخ حافظ بن احمد الحكمي جـ ١ ص ٣٤٤ المطبعة السلفية

(٢) انظر مثلا : كتاب تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعري ، لابن عساكر الدمشقي ص ٣٦١ وما بعدها وكذلك شيخ الاسلام ابن تيمية في فتاواه .

بعض ذلك . على أن ما نسب الى الأشعرى رحمه الله ، من القول بعدم قيام الأمور الاختيارية بالله سبحانه ، واستدلاله بدليل الأعراض ، الذى هو عمدة نفاة الصفات قد يكون ذلك في الفترة التي سبقت الطور الثالث ، ثم ختم الله له بخير ، فرجع عن ذلك ، ولاقى ربه على خير ما يلقى العبد به ربه ، من سلامة المعتقد . وهذا ما سأتعرض له في نهاية هذا البحث ان شاء الله تعالى .

ذكر ما ينقله العلماء منسوبا الى أبي الحسن الأشعرى من القول بعدم قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه

قال البيهقي : عند ذكره للاستواء في كتابه "الأسماء والصفات" وذهب أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعرى الى أن الله تعالى ، جل ثناؤه : فعل في العرش فعلا سماه استواء كما فعل في غيره فعلا سماه : رزقا ، ونعمة ، أو غيرهما من أفعاله ثم لم يكيف الاستواء ، الا أنه جعله من صفات الفعل لقوله : (ثم استوى على العرش) وثم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال وأفعال الله توجد بلا مباشرة منه اياها ولا حركة ....[1] وقال في موضع آخر : وأما الاتيان والمجيء ، فعلى قول أبي الحسن الأشعرى رضي الله عنه : يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا ، لا بأن يتحرك ، أو ينتقل ، فان الحركة والسكون ، والاستقرار من صفات الأجسام ، والله تعالى : احد صمد ليس كمثله شيء .

قال البيهقي : وهذا كقوله تعالى : (فأتي الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة ، وانما أراد احداث الفعل الذى به خرب بنيانهم ، وخر عليهم السقف من فوقهم ، فسمى ذلك الفعل اتيانا ، وهكذا قال في اخبار النزول ، ان المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا ، بلا حركة ولا نقلة تعالى الله عن صفات المخلوقين .[2]

---

(١) الأسماء والصفات ص ٤١٠ .
(٢) الأسماء والصفات ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

قلت وهذا صريح في أنه يجعل الفعل اللازم بمعنى الفعل المتعدى ، وأن فعله هو ما يحدثه في غيره ، لا أنه يقوم به فعل .

وأيضا فهذا الذى ذكره البيهقي قد ذكره القاضي ابو المعالي بن عبد الملك حيث قال : ان الأشعرى رحمه الله قد اختار طريقة بين المعتزلة والمشبهة والحشوية ، فقال : النزول صفة من صفاته ، والاستواء من صفاته ، وفعل فعله الرب في العرش يسمى الاستواء .(١)

وذكر ذلك أيضا البغدادى في أصول الدين حيث قال : المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل ، في معنى الاستواء المضاف اليه . اختلفوا في تأويل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ثم ذكر قول المعتزلة ، والمشبهة . الى أن قال : واختلف اصحابنا في هذا فمنهم من قال : ان آية الاستواء من المتشابه الذى لا يعلم تأويله الا الله ومنهم من قال : ان استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه اتيانا ، ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة ، وهذا قول أبي الحسن الأشعرى ، ومنهم من قال : ان استواءه على العرش : كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي ، وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات ...(٢)

وقال البيهقي : بعد أن تكلم عن المحبة ، وذكر الآيات والأحاديث الدالة على ذلك : المحبة والبغض والكراهية عند بعض أصحابنا من صفات الفعل ... وهما عند أبي الحسن يرجعان الى الارادة ، فمحبة الله تعالى المؤمنين ترجع الى ارادته اكرامهم وتوفيقهم ، وبغضه غيرهم ، أو من ذم فعله يرجع الى ارادته إهانتهم ، وخذلانهم ، ومحبته الخصال المحمودة يرجع الى ارادته اكرام مكتسبها ، وبغضه الخصال المذمومة يرجع الى ارادته اهانة مكتسبها .(٣)

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٥٠ .

(٢) اصول الدين للبغدادى ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٣) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .

قلت : وقد ذكر قبل هذا عند الكلام على صفة الكلام وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ما روى عن الرسول (صلعم) أنه كان يقول : " اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك " . قال : وذلك الرضا عند أبي الحسن الأشعرى رضي الله عنه : يرجع الى الارادة ، وهو ارادة اكرام المؤمنين وكذلك الرحمة ترجع الى الارادة وهو الانعام والاكرام ، والارادة من صفات الذات ، فاستعاذ في هذا الخبر أيضا وقعت بصفة الذات ، كما وقعت في قوله " بك " بالذات .(١)

وذكر ابو العباس المعروف بقاضي العسكر ، وكان من كبراء أصحاب أبي حنيفة وقد ذكر أنه نظر في كتب صنفها المتقدمون في علم التوحيد ، وبعضها للفلاسفة ، وبعضها للمعتزلة ، وبعضها للمجسمة ، وكل ذلك مما لا يحل النظر فيها ، ولا الامساك بها ، اما كتب الفلاسفة فلأنها تجر الى المهالك ، لأنها مملوءة من الشرك والنفاق ، مسماة باسم التوحيد ، ولهذا ما امسك المتقدمون من أهل السنة والجماعة شيئا منها ، واما كتب المعتزلة فلكي لا تحدث الشكوك ، ويوهن الاعتقاد ، ولئلا ينسب ممسكها الى البدعة ولهذا ما أمسكها المتقدمون من أهل السنة والجماعة ، وأما كتب المجسمة فلأنهم شر أهل البدع . . . الى أن قال : وقد وجدت لأبي الحسن الأشعرى رضي الله عنه كتبا كثيرة في هذا الفن ، وهي قريبة من مائتي كتاب ، والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعرى كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة ، فانه كان يعتقد مذهب المعتزلة فانه كان يعتقد مذهب المعتزلة في الابتداء ، ثم أن الله تعالى بين له ضلالهم ، فبان عما اعتقده من مذهبهم ، وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة ، وقد أخذ عامة اصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعرى ، وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعرى . الا ان بعض أصحابنا من اهل السنة والجماعة ، خطأ ابا الحسن الأشعرى في بعض المسائل مثل قوله : التكوين والمكون واحد ، ونحوها على ما بين في

---

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

خلال المسائل فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن ، وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه ، فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها (١) .

أما ابن تيمية رحمه الله تعالى فيقول : لما ظهرت مقالة الجهمية والمعتزلة وقالوا : لا تحله الأعراض والحوادث ، وهم لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط ، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، فلا يجوز عندهم أن يقوم به خلق ولا استواء ولا اتيان ولا مجيء ، ولا تكليم ، ولا مناداة ، ولا مناجاة ، ولا غير ذلك مما وصفه بأنه مريد له ، قادر عليه ، جاء بعد ذلك أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، فخالفهم في قولهم ، لا تقوم به الأعراض ، وقال تقوم به الصفات ، ولاكن لا تسمى اعراضا ، ووافق السلف والأئمة على اثبات صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه ، وبين أن العلو على خلقه يعلم بالعقل ، واستواؤه على العرش يعلم بالسمع ، وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهما من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث ، ثم جاء أبو الحسن الأشعرى ، فاتبع طريقة ابن كلاب ، وأمثاله ، وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث ، وابن كلاب يوافقهم في أكثرها ، وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى ، خلافا للمعتزلة ، لكن ابن كلاب واتباعه لم يثبتوا لله أفعالا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، ذلك لأنهم وافقوا الجهمية والمعتزلة على ما أرادوه بقولهم : لا تقوم به الحوادث ، من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته ، فصار من حين فرق هذا التفريق المنتسبون الى السنة والجماعة ، القائلون بأن القرآن غير مخلوق ، وأن الله يرى في الآخرة ، وأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه على قولين ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره ، طائفة وافقت ابن كلاب والقلانسي والأشعرى وأبي الحسن بن مهدى الطبرى ومن اتبعهم ، ومن ذلك الزمان تنازع المنتسبون الى السنة : أن الله يتكلم بصوت ، أو لا يتكلم بصوت ، فان اتباع ابن كلاب نفوا ذلك قالوا : لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم ،

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

متعلق بارادته ، والله عندهم لا يجوز أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته ، لا فعل ، ولا غير فعل ، فقالوا : ان الله لا يتكلم بصوت ، وانما كلامه معنى واحد ، فجعلوا الكلام لازم لذات الرب كلزوم الحياة ليس هو متعلقا بمشيئته وقدرته ، بل هو قديم كقدم الحياة ، اذ لو قلنا بقدرته ومشيئته لزم أن يكون حادثا ، وحينئذ فيلزم أن يكون مخلوقا ، أو قائما بذات الرب فيلزم قيام الحوادث به ، وذلك يستلزم تسلسل الحوادث ، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وصاروا يسمون الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث ، قالوا : فلو اتصف الرب بها لقامت به الحوادث ، ولو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، قالوا : ولأن كونه قابلا لتلك الصفة ان كانت من لوازم ذاته ، كان قابلا لها في الأزل ، فيلزم جواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ، فان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها ، وذلك محال ، وان لم يكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد أن لم يكن قابلا ، فيكون قابلا لتلك الصفة فيلزم التسلسل الممتنع .(١)

ثم تكلم رحمه الله عن الصفات الفعلية وبين أن الأفعال نوعان على نحو ما ذكرته فيما سبق .

الى أن قال: وعمدة الذين قالوا : ان الخلق هو المخلوق ، والتأثير هو وجود الأثر ، لم يثبتوا زائدا أن قالوا : لو كان الخلق والتأثير زائدا على ذات المخلوق ، والأثر لكان اما أن يقوم بمحل أولا ، والثاني باطل ، فان المعاني لا تقوم بنفسها ، وهذا رد على طائفة من المعتزلة ، قالوا : يقوم بنفسه ، قالوا : واذا قام بمحل ، فاما أن يقوم بالخالق أو بغيره ، والثاني باطل لأنه لو قام بغيره ، لكان ذلك الغير هو الخالق ، لا هو ، وهذا رد على طائفة ثانية ، يقولون انه يقوم بالمخلوق .

واذا قام بالخالق ، فامّا أن يكون قديما ، أو محدثا ، ولو كان قديما للزم قدم المخلوق فان الخلق والمخلوق متلازمان ، فوجود خلق بلا مخلوق ممتنع ، وكذلك وجود

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، جـ ١٢ ص ١٥٠ ، جـ ١٣ ص ١٤٧ .

تأثير بلا أثر .

وان كان محدثا فهو باطل لوجهين :

أحدهما : أنه يلزم قيام الحوادث به ، والثاني أن ذلك الخلق الحادث يفتقر الى خلق آخر ويلزم التسلسل . . فهذه عمدة هؤلاء . . .

ويبين ابن تيمية رحمه الله معنى قول الأشعرى ، ان الاستواء فعل فعله في العرش سماه استواء كما خلق في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة ، فقال : ان معنى ذلك عند الأشعرى ، وعند من ينفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى ، انه يخلق اعراضا في بعض المخلوقات يسميها نزولا ، كما قال : انه يخلق في العرش معنى يسميه استواء ، وهو عنده : يقرب العرش الى ذاته من غير أن يقوم به فعل ، بل يجعل افعاله اللازمة كالنزول والاستواء ، كأفعاله المتعدية كالخلق والاحسان وكل ذلك عنده هو المفعول . . . المنفصل عنه ، ولهذا فقد كان الأشعرى ومن تبعه ممن يقول بهذا القول ممن يعظم السلف يحملون كلامهم — أى كلام السلف — على أن مرادهم — أى مراد السلف — بقولهم : يفعل الله ما يشاء : ان يحدث شيئا منفصلا عنه من دون أن يقوم به هو فعل أصلا ، والذى أوجب لهم ذلك أصلان :

أحدهما : ان الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل الخلق : ان ذلك حدث بقدرته ، من غير أن يكون فعل قام بذاته ، بل حاله قبل أن يخلق ، وبعدما خلق سواء ، لم يتجدد عندهم الا اضافة ونسبة هي أمر عدمي لا وجودى ، كما يقولون مثل ذلك في كونه يسمع أصوات العباد ، ويرى أعمالهم ، وفي كونه كلم موسى وغيره ، وكونه أنزل القرآن ، فانه لم يتجدد عندهم الآ مجرد نسبة واضافة بين الخالق والمخلوق ، وهو أمر عدمي لا وجودى ، وهكذا يقولون في استوائه على العرش .

والثاني : نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بمشيئته وقدرته ، ويسمون ذلك : حلول الحوادث فلما كانوا نفاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختيارى يحصل بقدرته

ومشيئته لا لازم ولا متعد ، فلهذا فسروا قول السلف في النزول : بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل عنه ، ولكن كلام السلف صريح في انهم لم يريدوا ذلك ، وانما أرادوا اثبات الفعل الاختيارى الذى يقوم به ..

والقول الثاني : أنها كما دلت عليه أفعال تقوم بذاته بمشيئته واختياره ، كما قالوا مثل ذلك في الأفعال المتعدية ، وهذا قول أئمة السنة والحديث والفقه ، والتصوف وكثير من أصناف أهل الكلام كما تقدم ... (١)

ويرجع ابن تيمية رحمه منشأ نزاع المسلمين في هذا الباب الى أن المتكلمين من الجهمية والمعتزلة .. سلكوا في اثبات حدوث العالم ، واثبات الصانع طريقا مبتدعة في الشرع مضطربة في العقل ، وأوجبوها ، وزعموا انه لا يمكن معرفة الصانع الا بها ، حيث قالوا : لا يمكن معرفة الصانع الا باثبات حدوث العالم ، ولا يمكن اثبات حدوث العالم الا باثبات حدوث الأجسام ، قالوا : والطريق الى ذلك : هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض ، ثم منهم : من استدل بالحركة والسكون فقط ، ومنهم من احتج بالأكوان الأربعة التي هي عندهم : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ومنهم من احتج بالأعراض مطلقا ، وبنى الدليل على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها وهؤلاء هم أول من عرف عنهم في الاسلام انهم قالوا بهذا الأصل قال : وهذا الأصل : باطل عقلا وشرعا وبه استطالت عليهم الفلاسفة الدهرية ... (٢)

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٢٨ وما بعدها ، جـ ١٦ ص ٣٧٢ — ٣٧٨ ، ٣٩٣ ، ٩٥ . وشرح حديث النزول ص ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٧ ، ٨٨ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٧ . ومجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية من ست سور بتعليق وتصحيح عبد الصمد شرف الدين مطبعة (ق) بمباى الهند سنة ٧٤هـ ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م ص ٣٠١ — ٣٠٣ ، ص ٣١٨ — ٣٢٢ .

(٢) منهاج السنة جـ١ ص ٢٢١ ، جـ ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٣٧ ، ٥٤٠ ، جـ ٦ ص ٤٩ ، ٢٢٠ ، جـ ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ . جـ ١٣ ص ١٥٧ .

قال : وكان ابو الحسن الأشعرى لما رجع عن الاعتزال : سلك طريقة أبي محمد ابن كلاب ، وابن كلاب لما رد على الجهمية والمعتزلة وبين تناقضهم وكشف كثيرا من عوراتهم الا أنه لم يهتد لفساد أصل الكلام المحدث الذى ابتدعوه في دين الاسلام ، بل سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع فصار الأصل العقلي الذى بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله ، وصفاته ، هو أصل قول الجهمية والمعتزلة بعينه ، فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا نادى موسى حين جاء الطور ، ولا يقوم به نداء حقيقي ، ولا يكون ايمان العباد وعملهم الصالح هو السبب في رضاه ومحبته ولا كفرهم هو السبب في سخطه وغضبه . . .

ثم انه بسبب ذلك تفرق الناس في مسألة القرآن ، فاحتاج ابن كلاب ومتبعوه أن يقولوا : هو قديم ، وأنه لازم لذات الله ، وان الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته ، وجعلوا جميع ما يتكلم به قديم العين ، لم يقولوا انه يتكلم بمشيئته وقدرته أزلا وأبدا ، وان كلامه قديم بمعنى أنه قديم النوع ، لم يزل الله متكلما بمشيئته ، كما قال السلف والأئمة فان القرآن صفة فعل ، وهو أيضا صفة ذات على مذهب السلف والأئمة ، بمعنى أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وكلامه قائم به . . . (١)

قال ابن تيمية : وهذا من الكلام الذى بقي على الأشعرى من بقايا المعتزلة ، فانه خالف المعتزلة لما رجع عن مذهبهم في أصولهم التي اشتهروا فيها بمخالفة أهل السنة كاثبات الصفات والروية ، وأن القرآن غير مخلوق واثبات القدر ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث ، وذكر في كتاب "المقالات" أنه يقول بما ذكره عن أهل السنة والحديث وذكر في "الابانة" أنه يأتم بقول الامام أحمد ، الى أن قال : فان قال قائل : قد انكرتم قول الجهمية ، والمعتزلة ، والقدرية ، والمرجئة واحتج في ضمن ذلك بمقدمات سلمها للمعتزلة مثل هذا الكلام ، فصارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون : انه متناقض في

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢١ ، جـ ٢ ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٣٧ ، ٥٤٠ ، جـ ٦ ص ٤٩ ، ٢٢٠ ، جـ ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، جـ ١٣ ص ١٥٧ جـ ١٦ ص ٣٨٧ .

في ذلك ، وكذلك سائر أهل السنة والحديث يقولون : ان هذا تناقض ، وان هذه بقيـة بقيت عليه من كلام المعتزلة ، قال : وهذا الكلام وان كان أصله من المعتزلة ، فقد دخـل في كلام كثير من المثبتين للصفات ، حتى في كلام المنتسبين الى السنة الخاصة ، المنتسبين الى الحديث والسنة ، وهو موجود في كلام كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبـي حنيفة وغيرهم .(١)

قلت : ومعنى هذا : ان ابن كلاب ، والأشعرى ومن اتبعهما ، اثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الإختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كون فعله الاختيارى يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى ، ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالـى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم) فأثبت رؤية مستقبلة ، ومثل كونه نادى موسى حين أتـى لم يناده قبل ذلك ، فانه على قولهم النداء قائم بذاته وهو قديم ، لكن سمعه موسـى فاستجدوا سماع موسى ، والا فما زال عندهم منا ديا والقرآن والأحاديث وأقوال السلـف والأئمة كلها تخالف هذا ، وتبين أنه ناداه حين جاء ، وأنه يتكلم بمشيئته ، ولهذا قـال عبد الله بن المبارك ، والامام احمد بن حنبل وغيرهما : لم يزل متكلما اذا شاء وكيف شاء وهذا قول عامـة أهل السنة .(٢)

وقد تعرض ابن تيمية رحمه الله لما ذكره الأشعرى في كتاب " المقالات " من جملة قول أهل السنة وأصحاب الحديث فقال : ان كتاب المقالات لأبي الحسن ، من أجمـع الكتب ، وقد استقصى فيه أقاويل أهل البدع ، ولما ذكر قول أهل السنة والحديث ، ذكره مجملا ، غير مفصل ، وتصرف في بعضه فذكره بما اعتقده هو أنه قولهم من غير أن يكون ذلك عن أحد منهم ، وأقرب الأقوال اليه في قول ابن كلاب .

فأما ابن كلاب : فقوله مشوب بقول الجهمية ، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية وكذلك مذهب الأشعرى في الصفات ، وأما في القدر والايمان ، فقوله قول جهم .

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ١٣ ص ١٣٢ .

وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث ، وقال : " وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ، فهو أقرب ما ذكره ، وبعضه ذكره عنهم على وجهه ، وبعضه تصرف فيه وخلطه بما هو من أقوال جهم في الصفات والقدر ، اذ كان هو نفسه ، يعتقد صحة تلك الأصول . وهو يحب الانتصار لأهل السنة والحديث ، وموافقتهم ، فأراد أن يجمع بين ما رآه من رأى أولئك ، وبين ما نقله عن هؤلا" ، ولهذا يقول فيه طائفة انه خرج من التصريح الى التمويه ، كما يقول طائفة : انهم الجهمية الاناث ، وأولئك الجهمية الذكور . (١)

قلت : وقد تقدم ذكر معنى ما حكاه الأشعري في المقالات عن أهل السنة عند ذكر الكلام على الأفعال ، وهي احدى الطريقين اللتين ذكر ابن تيمية أنه يحتج بهما على من أنكر قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى . (٢) ثم يتابع ابن تيمية كلامه رحمه الله : فيقول : ان اتباع الأشعرى الذين عرفوا رأيه في تلك الأصول ووافقوه أظهروا من مخالفة أهل السنة والحديث ، ما هو لازم لقولهم ولم يهابوا أهل السنة والحديث ، ويعظموا ويعتقدوا صحة مذاهبهم ، كما كان هو يرى ذلك ، . . . ولهذا كان متأخروا أصحابه كأبي المعالي ونحوه : أظهر تعطيلا من متقدميهم . وهي مواضع دقيقة : يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد اجتهاده .

لكن الصواب ما أخبر به الرسول ، فلا يكون الحق في خلاف ذلك ، والله أعلم .

ومن أعظم الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث وسائر كتب الله ، وكلام السلف ، وعليها تدل المعقولات الصريحة ، هو اثبات الصفات الاختيارية ، مثل كونه يتكلم بمشيئته وقدرته ، كلاما يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله الذى يفعله بمشيئته ، فاثبات هذا الأصل يمنع ضلال الطوائف الذين كذبوا به ، والقرآن والحديث مملوء ، وكلام السلف والأئمة مملوء من اثباته . (٣)

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٠٧ - ٣٠٩ .

(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٣٦ ، ٤٣٧ - ٤٥٩ ، وشرح حديث النزول ص ٨١ وما بعدها .

(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(مذهب الأشعرى في الاستدلال على وجود اللـــه)

لما كان دليل الأعراض الذى استدل به المتكلمون على وجود الله ، هو السـبب للكثير من البدع وبسببه ، قالت الجهمية والمعتزلة بنفي الصفات ، وقال غيرهم ممن سلم لهم ذلك الأصل الفاسد في العقل والشرع ، بنفي قيام الأمور الاختيارية بذات الله سبحانـه ، ونفوا أن يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته ، وبسبب هذا الأصل تفرقت كلمة الأمة ، وكان ما كان من التشاحن والتباغض بينها حتى أدى الأمر الى أن تنسب كل طائفة الأخرى الـى البدعة ، والضلالة بل الى أن تنسب بعض طوائف الأمة من خالفها الى الكفر ، ومخالفـة دين الاسلام . أقول : لما كان الأمر كذلك : رأيت أن أتبين كلام الأشعرى رحمه الله فـي ذلك ، وأبين مدى قرب مذهبه ، أو بعده عن ذلك الأصل الذميم وان كنت أعلم سلفا : اني سأواجه بالمعارضة والنقد . وأن قائلا سيقول : لا علاقة لذلك بموضوع بحثك ، لكني أجيب عن ذلك ، بالأسباب التي ذكرتها سابقا أقول : لقد استدل الأشعرى على وجود اللـه تعالى ، بما ذكره في رسالته الى أهل الثغر وقد طُلب منه ذكر الأصول التي عول عليهـا السلف رحمهم الله ، وعدلوا الى الكتاب والسنة من أجلها ، واتباع الخلف الصالح لهم في ذلك ، وعدولهم عما صار اليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها ، وصاروا الى مخالفة الكتاب والسنة بها .

فقال : اعلموا — ارشدكم الله — أن الذى مضى عليه سلفنا ومن اتبعهم من صالح خلفنا : أن الله تعالى بعث محمدا (صلعم) الى سائر العالمين ، وهم احزاب متشتتـــون وفرق متباينون . . . لينبههم جميعا على حدثهم ، ويدعوهم الى توحيد المحدث لهم ويبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته ، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل بعد تنبيهه عليه السلام لهم على فسادها ، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهـم ، بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة ، ويوضح لهم سائر ما تعبدهم الله به ، من شريعتـه وانه عليه السلام : دعا جماعتهم الى ذلك ونبههم على حدثهم ، بما فيهم من اختلاف الصور

والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم ، بما فيهم وفي غيرهم مما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره ، حيث قال عز وجل : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)[1] فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلـــــك .

وشرح لهم ذلك بقوله سبحانه (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)[2] ، وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الانسان ، ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره وكونه قديما ينفي تلك الحال ، فاذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها دل ذلك على حدوثها ، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها ، اذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها ، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه ، واذا كان هذا على ما قلنا وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهيا الى هيئات محدثة ، لم تكن الأجسام قبلها موجودة ، بل كانت معها محدثة ، ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم من قبل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق ، فيتم من غير مرتب له ، ولا قاصد الى ما وجد منه فيهـــا دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئآت المخالفة لها ، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها وحاجتها بذلك الى محدثها ومرتبها ، لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات صروبا كثيرة ، لا يقتضي واحد منها سلالة الطين ولا الماء المهين بنفسه ، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق لاحتمالها لغيره ، فاذا وجدنا ما صار اليه الانسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه : كسمعه وبصره وشمه وحسه وآلات ذوقه ، وما اعد له من آلات الغذاء ، التي لا قوام له الا بها ، علـــى

---

(١) سورة الذاريات آية ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون الآيات ١٢ – ١٤ .

ترتيب ما قد أحوج اليه من ذلك ، حتى يوجد في حال حاجته الى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه ، وتحول بينه وبين مرضعته ، فاذا نقل من ذلك وخرج الى غذاء لا ينتفع به ولا يصل منه الى غرضه الا بطحنها له ، جعل له منها بقدر ما به الحاجة في ذلك اليه والمعدة المعدّة لطبخ ما يصل اليها من ذلك ، وتلطيفه حتى يصل الى الشعر والظفر وغير ذلك من سائر الأعضاء في مجار لطاف ، قد هيئت لذلك بمقدار ما يقيمها ...

وغير ذلك مما يطول شرحه مما لا يصح وقوعه بالاتفاق ، ولا يستغني فيما هو عليه عن مقوّم له يرتبه ، اذ كان ذلك لا يصح أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهين بغير صانع لها مدبر ، عند كل عاقل متأمل ، كما لا يصح أن تترتب الدار على ما تحتاج اليه فيها من البناء بغير مدبر يقسّم ذلك فيها ، ويقصد الى ترتيبها .

ثم زادهم الله تعالى في ذلك بيانا بقوله عز وجل (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب)(١) فدلهم تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذى بالخلق الحاجة اليه في مصالحهم التي لا تخفى مواقع انتفاعهم بها ، كالليل الذي جعل لسكونهم ، ولتبريد ما زاد عليهم من حر الشمس في زروعهم وثمارهم ، والنهار الذي جعل لانتشارهم وتصرفهم في معايشهم على القدر الذى يحتملونه في ذلك . ولو كان دهرهم كله ليلا لأضر بهم ما فيه من الظلمة التي تقطعهم عن التصرف في مصالحهم ، وتحول بينهم وبين ادراك منافعهم ، وكذلك لو كان دهرهم كله نهارا لأضرّ بهم ذلك ، ودعاهم ما فيه من الضياء الى التصرف في طلب المعاش ، مع حرصهم على ذلك ، الى مالا يطيقونه فأداهم قلة الراحة الى عطبهم ، فجعل لهم من النهار قسطا لتصرفهم لا يجوز بهم قدرا لطاقة فيه وجعل لهم من الليل قسطا لسكونهم ، لا يقصر عن درك حاجتهم لتعدل في ذلك أحوالهم وتكمل مصالحهم ، وجعل لهم من الحر والبرد فيهما ، بمقدار ما لهم ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح رفقا لهم ، وجعل لون ما يحيط بهم من السماء ملائما لأبصارهم ولو كان لونها

---

(١) سورة آل عمران آية ١٩٠ .

على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها ، ودلهم على حدثها بما ذكرناه من حركاتها واختلاف هيئاتها كما ذكرناه آنفا ، ودلهم على حاجتها وحاجة الأرض ، وما فيهما من الحكم مع عظمهما ، وثقل اجرامهما ، الى امساكه عز وجل لهما بقوله تعالى (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليما غفورا)(١) فعرفنا تعالى أن وقوفهما لا يصح أن يكون من غيره ، وأن وقوفهما لا يجوز أن يكون بغير موقف لهما ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع ، وما يدعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجار ، وما يخرج منها من سائر الثمار لقوله عز وجل (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل) ثم قال عز وجل : (ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون)(٢) .

هذا ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعرى في الاستدلال على وجود الله تعالى في رسالته الى أهل الثغر .

قلت : وبمثل ذلك ، أو أوسع منه في البسط والتفريع استدل في كتاب اللمع .(٣)

وأقول أيضا : ان هذا الدليل الذى ساقه الأشعرى في الاستدلال على وجود الله تعالى هو بمعنى ما ذكره ابن رشد الحفيد في كتابه مناهج الأدلة اعني دليل العناية والاختراع فقد بين فساد كل الطرق التي سلكها الحشوية والأشعرية والصوفية والمعتزلة في اثبات وجود الله وخص دليل الأشاعرة والمعتزلة بمزيد بيان ، وقال : ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان حدوث العالم ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه ، .... الى أن قال : ان الطرق التي سلكوها في ذلك — أى في بيان وجود الله — طريقان :

---

(١) سورة فاطر آية ٤١ .

(٢) سورة الرعد آية ٤ .

(٣) رسالة أهل الثغر مخطوطة مصورة ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١٨٧ وما بعدها .

(٤) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعرى ص ١٥ وما بعدها .

احداها : وهي الأشهر الذى اعتمد عليه عامتهم . ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم :

احداها : ان الجواهر لا تنفك من الاعراض ، أى لا تخلو منها .

والثانية : ان الأعراض حادثة .

والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث حادث . اعنى : ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

ثم تكلم على تلك المقدمات واحدة واحدة ، بما يدل على فسادها ، أو ما فيها من شك وغموض ، وقال : ان هذه ليست هي الطريق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها . . . الى أن قال : فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، اذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :

احدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل ـ اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية ، والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين :

احدهما : ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان .

والأصل الثاني : ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد له

يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذى هو أيضا وهو الأرض ، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة ، مثل الأمطار والأنهار والبحار . . . وكذلك تظهر العناية في اعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان ، اعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك ، اعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ، ولذلك : وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة : أن يفحص عن منافع الموجودات .

واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

أحدهما : ان هذه الموجودات مخترعة . . .

واما الأصل الثاني : فهو أن كل مُخْتَرَعٍ فله مُخْتَرِعٌ ، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له . . . الخ (١) .

ولذلك فنقد ابن رشد للاشاعرة في استدلالهم على وجود الله تعالى بطريق الجواهر والأعراض ، وذم سلوك ذلك الطريق لا يتوجه الى الأشعرى نفسه ولا لمن لم يسلكها من أصحابه ، وانما يتوجه الى من سلك ذلك الطريق من الاشاعرة وغيرهم .

وقد دافع شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ، عن الامام الأشعرى وغيره من الاشاعرة فقال : ان ابن رشد ذكر الكلام على الطريق التي عزاها الى

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموعة تضم فلسفة ابن رشد ص ٤٧ وما بعدها .

الأشعرية ، وأبو الحسن الأشعرى : قد بين في رسالته الى أهل الثغر بباب الأبواب ان هذه الطريق مبتدعة وانها ليست طريقة الأنبياء واتباعهم بل هي محرمة عندهم وكذلك ذكر غير واحد من متقدمي اصحابه ومتأخريهم ، حتى أبو عبد الله الرازى بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذا الطريق التي حكاها عن الأشعرى الى أن قال : ثم هم قسمان : - يعني الأشعرية - قسم يسوقها ويسوق غيرها ، ويعدها طريقا من الطرق ، ولا يضره فسادها .

والقسم الثاني : يذمونها ويعيبونها ، ويعيبون سلوكها وينهون عنها ، اما نهي تنزيه واما نهي تحريم كما ذكره أبو الحسن الأشعرى في رسالته الى أهل الثغر.(١)

قلت : والأمر كما قال شيخ الاسلام رحمه الله . فقد خطأ الأشعرى كل طريق - قيل انها توصل الى معرفة الله - غير طريق النبي (صلعم) والتي أخذ بها السلف ، فقال ما سبق أن ذكرته عنه من ذمه لدليل الاعراض ، وخلاصة ذلك : أن ذلك الطريق الذى سلكه الفلاسفة والمعتزلة ومن تبعهم ، واعتمدوا عليها في الاستدلال على وجود الله هي طريق عويصة ، وغير واضحة ، بل مخوفة ، بل لا يصح الاستدلال بها الا بعد رتب كثيرة ، يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، وفي كل رتبة منها فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها ، فهي لا تفي بالمطلوب ، فضلا عن تعقيدها وابهامها .... وهذه الطريق انما ذهب اليها الفلاسفة لدفعهم الرسل ، وانكارهم لجواز مجيئهم وتابعهم على ذلك من تبعهم من أهل البدع ...

وقال أبو الحسن أيضا : انا لا نحتاج في المعرفة لسائر ما دعينا الى اعتقاده الى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي (صلعم) عليها ، ودعا سائر أمته الى تأملها اذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدى مما أتى به ، أو يصلوا منه ذلك الى ما بعد عنه عليه السلام ، وجميع ما اتفقوا عليه - يعني السلف - من الأصول مشهور في أهل

---

(١) تلبيس الجهمية لابن تيمية جـ ١ ص ٢٤٩ .

النقل الذين عنوا بحفظ ذلك ، وانقطعوا الى الاحتياط فيه ، والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة اليه ، من المحدثين والفقهاء ، يعلمه أكابرهم أصاغرهم ويدرسونه صبيانهم لتقرر ذلك عندهم ، وشهرته فيهم ، واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته . . .

ثم بين رحمه الله : أن طرق الاستدلال بأخبار الرسل على سائر ما دعينا الى معرفته مما لا يدرك بالحواس ، أوضح من الاستدلال بالأعراض اذ كانت أقرب الى البيان مما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من أهل الأهواء لبعدها عن الشبهة ، وقرب من أخلد الى دليل الأعراض من الشبهة ، ولذلك فقد أخلد السلف رحمهم الله ، ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي (صلعم) فيما دعاهم اليه من العلم بحدثهم ووجود المحدث لهم ، بما نبههم عليه من الأدلة — الى التمسك بالكتاب والسنة ، وطلب الحق في سائر ما دعوا الى معرفته منها ، والعدول عن كل ما خالفها . . . وأعرضوا عما صارت اليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع ، من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته ، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه . . . واذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم بالعقول — يعني مجيء الرسل — وغلط من دفع ذلك ، وبيان صدقهم . . . لم يسغ لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم الى طريق من دفعهم وأحال مجيئهم . . .

ثم قال رحمه الله : وقد اكمل الله لجميعهم — يعني السلف — طرق الدين وأغناهم بها عن التطلع الى غيرها من البراهين ، ودل على ذلك بقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا)[1] وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن اكماله الدين ، مع الحاجة الى غير ما أكمل لهم الدين به ، وبين لهم النبي (صلعم) معنى ذلك في حجة الوداع ، لمن كان بحضرته من الجم الغفير من أمته ، عند اقتراب اجله

---

(١) سورة المائدة آية ٣ .

ومفارقته لهم (صلعم) بقوله : اللهم هل بلغت ؟ فلو كنا نحتاج مع ما كان منه - عليه السلام - في معرفة ما دعانا اليه الى ما رتبه أهل البدع في طرق الاستدلال ، لما كان مبلغا ، اذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا اليه الى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها ، ولو كان هذا كما قالوا : لكان فيما دعانا اليه ، وقوله بمنزلة الطفز ، ولو كان كذلك لعارضه المنافقون ، وسائر المرصدين لعداوته في ذلك . . . ولكنهم لم يجدوا سبيلا إلى الطعن ، وانه عليه السلام لم يدع شيئا مما بهم الحاجة اليه في معرفة سائر ما دعاهم الى اعتقاده ، أو مثل فعله كذا الا وقد بينه لهم ، ويزيد هذا وضوحا قوله عليه السلام - اني قد تركتكم على مثل الواضحة : ليلها كنهارها . واذا كان هذا على ما وصفنا علم انه لم يبق بعد ذلك عتب لزائغ ، ولا طعن لمبتدع ، اذ كان عليه السلام قد أقام الدين بعد أن أرسى أوتاده ، وأحكم اطنابه ، ولم يدع النبي (صلعم) لسائر من دعاه الى توحيد الله حاجة الى غيره ، ولا لزائغ طعنا عليه ، ثم مضى (صلعم) محمودا بعد اقامة الحجة وتبليغ الرسالة وأداء الأمانة ، والنصيحة لسائر الأمة ، حتى لم يحوج أحدا من أمته الى البحث عن شيء قد أغفله هو مما ذكره لهم ، أو معنى أسره الى أحد من أمته ، بل قد قال (صلعم) في المقام الذى لم يتكتم قوله فيه ، لاستحالة كتمانه على من حضره ، أو طي شيء منه على من شهده : اني خلفت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وسنتي) .

ولعمرى أن فيهما الشفاء من كل أمر مشكل ، والبرء من كل داء معضل ، وان في حراستهما من الباطل آية لمن نصح نفسه ، ودلالة لمن كان الحق قصده أ هـ .

لكن ومع أن ابن تيمية قد دافع عن الأشعرى رحمه ، ورد ما ذكره ابن حزم عن الاشاعرة وعلى رأسهم الأشعرى ، وقال : عما استدل به الأشعرى لما ذكر خلق الانسان واستدل به على الخالق تعالى . ان الاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة ، وهي طريقة عقلية صحيحة ، وهي شرعية دل القرآن عليها ، وهدى الناس اليها وبينها ، وأرشد اليها ، وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن مولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة ، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ، بل هذا

يعلمه الناس كلهم بعقولهم ، سواء أخبر به الرسول ، أو لم يخبر به ، لكن الرسول أمر أن يستدل به ، ودل به وبينه ، واحتج به فهو دليل شرعي ، لأن الشارع استدل به ، وأمر أن يستدل به ، وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته ، فان الانسان هو المستدل ، وهو الدليل والبرهان . قال تعالى : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) وقال تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) (١) .

وقال أيضا : ان الأشعرى بنى أصول الدين في اللمع ، ورسالته الى أهل الثغر على كون الانسان مخلوقاً محدثاً فلا بد له من محدث ، لكون هذا الدليل مذكورا في القرآن ، فيكون شرعيا عقليا . وقال : ان الأشعرى قد ذم دليل الأعراض ، وبين أنها ليست طريقة الأنبياء ، ولا من اتبعهم ، وانما سلكها من يخالفهم من الفلاسفة واتباعهم بما يقتضي أنها محرمة في الدين ، مبتدعة ، لا حاجة اليها ، ونقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريقة .

أقول : على الرغم من كل ذلك فانا نجد ابن تيمية يرحمه الله يقول : ان - الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، فحدوث الانسان يستدل به على المحدث ، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير او الحوادث له ، ووجوب تناهي الحوادث ، والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه بين ، والذى في القرآن هو الأول لا الثاني ، كما قال تعالى (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج الى دليل، وانما يعلم بالدليل ، ما لم يعلم بالحس ، وبالضرورة ، فالعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضرورى لا يحتاج الى دليل ، ومعلوم أن هذه المخلوقات خلقت من غيرها كما خلق الانسان من نطفة ... ومعلوم أن ما منه خلق هذا استحال وزال ، ...

---

(١) النبوات لابن تيمية ص ٤٨ ، ومجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٢٦٢ وما بعدها .

فهو يرى أن الأشعرى : لم يجعل خلقه دليلا كما في الآية ، بل جعله مستدلا عليه ، فسلك طريقة من جنس طريقة المعتزلة ، ان لم تكن هي بعينها وهو الاستدلال على حدوث الانسان بأنه مركب من الجواهر الفردة فلم يخل من الحوادث ، وما لم يخلو من الحوادث فهو حوادث ، وظن أنه يعرف بالبديهة والحس حدوث أعراض النطفة لا حدوث جواهرها وأن خلق الانسان وغيره انما هو احداث اعراض في تلك الجواهر بجمعها وتفريقها ، ليس هو احداث عين ، فاستدل على أن الانسان مخلوق ، ثم اذا ثبت انه مخلوق قال ان له خالقا ، واستدل على أنه مخلوق بدليل الاعراض ، وأن النطفة والعلقة والمضغة لا تنفك عن أعراض حادثة ، اذ كان عندهم جواهر تجمع تارة وتفرق أخرى فلا تخلو عن اجتماع وافتراق ، وهما حادثان ، فلم يخلو الانسان عن الحوادث ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وزعموا أن أحدا لا يعلم حدوث غيره من الاعيان بالمشاهدة ، ولا بضرورة العقل ، وانما يعلم ذلك اذا استدل كما استدلوا ، فقالوا هذه أعراض حادثة في جواهر ، وتلك الجواهر لم تخل من الأعراض لامتناع خلو الجواهر من الأعراض . ثم قالوا : وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، وهذا بنوه على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة ، وقالوا : ان الاجسام لا يستحيل بعضها الى بعض وهذه هي الطريقة التي سلكها الأشعرى في اللمع ، وفي رسالته الى أهل الثغر فانه استدل على حدوث الانسان بما فيه من اختلاف الصور والهيئات فجعل حدوثه هو المدلول وجعل الدليل اختلاف الصور عليه ، وقد جعل الصورة الحادثة دليلا على حدوث المتصوره ولا بد في هذه الطريقة من امتناع حوادث لا أول لها فهذه الطريقة من جنس طريقة الأعراض لكنها أخص دليلا ومدلولا ، فان الهيئات أخص ، ومدلولها انما هو حدوث ما حدثت هيئته ودليل أولئك يعم . . .

قال وهذه الطريقة هي التي يسميها الرازى وامثاله : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض القائمة بالأجسام . . . ثم قال : فالأشعرى قد استدل بذلك على حدوث محل هذه

الصفات والأعراض ، بناء على أن الحادث صورة هي عرض ولها محل ، فتكون الأجسام التي هي محل هذه الأعراض حادثة ، وهذا لا يتم الا ببيان امتناع حوادث لا أول لها ، ثم اذا اراد أن يستدل بذلك على حدوث سائر الأجسام : احتاج أن يبينه على تماثل الأجسام . . . فهي من جنس طريقة المعتزلة ، لكن مقصود الأشعرى أن هذه الطريقة تغني الناس عن تلك الطريقة الطويلة الكثيرة المقدمات ، الغامضة التي يقع فيها نزاع ، فاذا كانت الطريقتان مشتركتين في البناء على امتناع حوادث لا أول لها ، وهذه الطريقة لا تحتاج الى ما تحتاج اليه تلك فكانت هذه أقرب وأيسر ، فبحث الأشعرى مع المعتزلة في هذه الطريقة من جنس بحوثه معهم في غير ذلك من أصولهم فانه يبين تناقضهم ، ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه لأهل الاثبات فيما اثبتوه ، فيستفاد من مناظرته لهم معرفة فساد كثير من أصولهم ، وان كان قد سلم لهم أصولا وافقهم عليها ، مثل تسليمه لهم صحة طريق الأعراض مع طولها ، ومثل اثباته للصانع بهذه الطريق التي هي من جنسها ، وبنى ذلك على اثبات الجوهر الفرد . . . الخ ».(1)

ومعنى ذلك أن ابن تيمية : يرى أن الأشعرى لم يسلك طريقة القرآن تماما وهي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات على وجود الخالق ، بل عدل عن ذلك الى الاستدلال على حدوث الانسان وغيره من المخلوقات بما فيه من اختلاف الصور والهيئات فجعل حدوث المخلوق هو المدلول ، وجعل الدليل اختلاف ما يطرأ عليه من التغيرات واختلاف الهيئات .

ويرى : أن هذه الطريقة التي سلكها الأشعرى وان كانت تؤول الى الاستدلال بالخلق على الخالق ، وهو ما قصده الأشعرى ، الا أن الفرق بينها وبين طريقة القرآن : أن طريقة القرآن هي الاستدلال بحدوث المخلوقات على وجود الخالق ، ولا يحتاج مع ذلك الى اقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان ، بل يستدل بذلك على وجود المحدث

---

(1) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، مجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، كتاب النبوات لابن تيمية ص ٤١ ، ٤٨ .

تعالى . بينما سلك الأشعرى : طريقة الاستدلال على حدوث المحدث بما يلحقه من تغيرات ثم اذا ثبت الحدوث استدل به على الخالق تعالى فكأنما يعلم بالحس والضرورة هو حدوث ما يحدث من الأعراض والصفات واما حدوث ما قامت به تلك الأعراض فلا يعلم الا بالاستدلال وهذا المسلك ان لم يكن هو المسلك الذى ذمه الأشعرى ويبين أن السلف لم يسلكوه ، فهو من جنس تلك الطريق التي سلكها المعتزلة في الاستدلال .

قلت ولكني ومع احترامي لرأى شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ومع اعترافي بضحالة علمي الى واسع معرفته ، وأن أدنى أحوالي أن أفهم بعض كلامه ، لا كل كلامه وأنه كما وصف من أعلم من صنف في المقالات والملل والنحل ، وأدراهم بمواردها ومصادرها ، وأبصرهم برد الباطل منها ، وادحاضه ، وأوفاهم تقريرا لمذهب السلف _ أهل السنة والجماعة _ وأشدهم تمسكا به ونصرة له ، وأكملهم تحريرا لبراهينه عقلا ونقلا ، وأكثرهم اشتغالا بهذا الباب ، وتنقيبا عن غائل البدع فيه ، واجتثاثا لأصولها .

فانه يمكن أن يعتذر عن الأشعرى هنا من وجوه :

أحدها : ان استدلاله بقوله تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) وقوله (ولقد خلقنا الانسان من صلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ، ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)

بعد قوله قبل ذلك : ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات وكشف لهم عن طريق القاطل لهم ، بما فيهم وفي غيرهم مما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره . انما اراد به والله اعلم . الاستدلال بالمخلوق بما فيه من أعراض وتغيرات على الخالق الذى خلق المخلوقات بما هي عليه من اختلاف ، وفي الاستدلال بالمخلوقات بما فيها من الهيئات المختلفة وبيان ما مرت به من أطوار الى أن صارت على ما هي عليه من كمال الخلق

وبديع الصنع ، ما يزيد في ايمان المرء بوجود اله مدبر حكيم هو الله سبحانه وتعالى
فالانسان اذا فكر في نفسه رآها مدبرة ، وعلى أحوال شتى مصرفة . كان نطفة ثم علقة
ثم مضغة ثم عظاما ولحما ، فيعلم أنه لا ينقل نفسه من حال النقص الى حال الكمال لأنه
لا يقدر أن يحدث في حال الأفضل التي هي حال كمال عقله وبلوغ أشده عضوا من الأعضاء
ولا يمكنه أن يزيد في جوارحه جارحة ، فيدله ذلك على أنه في حال نقصه ، وأوان ضعفه
عن فعل ذلك اعجز ، وقد يرى نفسه شابا ثم كهلا ثم شيخا ، وهو لم ينقل نفسه من حال
الشباب والقوة الى حال الشيخوخة والهرم ولا اختاره لنفسه ولا في وسعه أن يزيل حال
المشيب ، ويسترجع قوة الشباب فيعلم بذلك أنه ليس هو الذى فعل هذه الأفعال بنفسه ،
وأن له صانعا صنعه ، وناقلا نقله من حال الى حال ، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا
ناقل ولا مدبر ، وهذا هو دليل الابداع والاختراع وهو أحد الطريقين اللذين سلكهما
القرآن لاثبات الصانع .

وظني أن الأشعرى رحمه الله ، بما أوتي من رجاحة عقل ، وحسن فهم مما جعله
يرجع من الاعتزال بعد أن كان معتزليا أربعين عاما _ لا يمكن أن يسوء فهمه الى حد أن
يقول : انه لا يمكن اثبات حدوث المحدثات الا بعد أن يستدل على حدوثها بما يقوم بها
من أعراض وتغيرات . وكون الأشعرى استدل بالمخلوق على الخالق ، وأيد استدلاله
بالآيات الكريمة السابقة ، فلعله قد اطلع على قول امام أهل السنة احمد بن محمد بن
حنبل في كتابه الرد على الزنادقة : حين بين ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن :
حيث قال رحمه الله تعالى : وأما قوله عز وجل (خلقكم من تراب)[1] ثم قال (من طين
لازب)[2] ثم قال (من سلالة)[3] ثم قال : (من حمأ مسنون)[4] ثم قال : (من
صلصال كالفخار)[5] فشكوا في القرآن ، وقالوا : هذه ملابسه ، ينقض بعضه بعضا ...

---

(١) سورة فاطر آية ١١

(٢) سورة الصفات آية ١١ .

(٣) سورة المؤمنون آية ١٢

(٤) سورة الحجر آية ٢١ .

(٥) سورة الرحمن آية ١٤ .

قال الامام احمد : نقول : هذا بدء خلق آدم ، خلقه الله أول بدء من تراب ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب ، وخبيث أسود وأحمر ، وأبيض ، ثم بلّ ذلك التراب فصار طينا ، فذلك قوله : (من طين) فلما لصق الطين بعضه ببعض ، فصار طينا لازبا ، يعني لاصقا ، ثم قال : (من سلالة من طين) يقول : مثل الطين اذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم نتن فصار حمأ مسنونا ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالا كالفخار ، يقول : صار له صلصلة كصلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار . فهذا بيان خلق آدم ، وأما قوله : (من سلالة من ماء مهين) (١) فهذا بدء خلق ذريته من سلالة يعني النطفة ، اذا انسلت من الرجل فذلك قوله : (من ماء) بمعنى النطفة (مهين) يعني ضعيف : قال : فهذا ما شكت فيه الزنادقة . (٢)

فهذا الامام احمد رحمه الله قد استدل بأصل خلق الانسان ، وما مر به من أطوار مختلفة أولم يتهمه أحد بأنه لم يستدل على خلق الانسان الا بما قام به من حوادث وأعراض بل قد بين أن آدم عليه السلام خلق من تراب ، ولكن خلقه مر بالأطوار المختلفة التي بينها تعالى .

فلعل الأشعرى رحمه الله : أراد أن يطبق هذا المسلك في خلق الانسان وأنه مر في خلقه بتلك الأطوار المذكورة في الآية الكريمة والا فهو يعرف أن خلق الانسان وغيره من المحدثات ، لا يحتاج الى دليل ، فان نفس حدوث الحيوان والنبات وسائر المخلوقات معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج الى دليل ، وانما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة ، والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضرورى ، وافتقار المحدث الى محدث معلوم بضرورة العقل ، بل العقل الصريح يعلم افتقار كل ما يعلم حدوثه الى محدث عندئذ يكون الأشعرى بريئا من هذه التهمة والله أعلم .

---

(١) سورة السجدة آية ٨ .

(٢) الرد على الزنادقة . للامام احمد بن حنبل ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٩٥ .

الوجه الثاني :

أن يكون قد أراد بعد أن بين حدث الانسان أن يلفت الأنظار الى ما قد دعاهم الكتاب اليه وأمرهم به من التدبر والتأمل ، ومن ذلك ما يجده الانسان في نفسه ، وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة ، الشاهدة أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة ، كما قال تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) اشارة الى ما فيها من آثار الصنعة ، ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم ، لما ركب فيها من الحواس التي عنها يقع الادراك ، والجوارح التي يباشر بها القبض والبسط ، والأعضاء المعدة للأفعال .

فقد قال الأشعرى : فاذا وجدنا ما صار اليه الانسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه كسمعه وبصره وشمه وحسه وآلات ذوقه ، وما أعد له من آلات الغذاء التي لا قوام له الا بها ، على ترتيب ما قد احوج اليه من ذلك ، حتى يوجد في حال حاجته الى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه وتحول بينه وبين مرضعته فاذا نقل من ذلك وخرج الى غذاء لا ينتفع به ولا يصل معه الى غرضه الا بطحنها له جعل له منه بقدر ما به الحاجة في ذلك اليه ، والمعدة المعدة لطبخ ما يصل اليها من ذلك وتلطيفه . . . الخ . ثم يقول : وغير ذلك مما يطول شرحه ، مما لا يصح وقوعه بالاتفاق ، ولا يستغني فيما هو عليه من مقوم له يرتبه ، وقصد بذلك : ان ما عليه الانسان من بديع الصنع ودقة التركيب ، بما يتواءم مع حاجاته ، لهو مما يستدل به على وجود فاعل حكيم ، أبدع خلقه وهذا الذى ذكرته عن مراد الأشعرى . قد قاله القاضي أبو بكر بن الباقلاني رحمه الله في شرحه لكتاب اللمع للأشعرى حيث قال : وأما وجه التنبيه بقوله تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) رده لهم الى الاعتبار في احوالهم ، وتنقلهم من حال ، ومن تركيب الى تركيب ، وعجيب ما قد فعل بذواتهم من التصوير والتأليف وخلق الحواس ومواضعها ، وتركيب كل عضو من اعضائهم على صفة ما يحتاج الى استعماله فيه

من اليد للبطش ، والرجل للمشي ، وغير ذلك من جوارحهم . . . مع علمهم بأن الصورة لا بد لها من مصور ، وأن التأليف للدار ، والكتابة وضروب المنسوجات المصنوعة لا بد لها في عقولهم من صانع مؤلف . . . الخ (١) كلامــه .

وقد قال ابن تيمية : ان الاستدلال بما يجدونه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من اثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا ، فهــي طريق دل عليها القرآن . (٢)

قال في كتابه نقض تأسيس الجهمية : ان القرآن سلك لاثبات الصانع مسلكين :

أحدهما : دليل العناية والاختراع .

والثاني : دليل الاتقان والاحكام (٣)

وفي قول الأشعري : وكشف لهم عن طريق الفاعل لهم ، بما فيهم وفي غيرهـم مما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره ثم تلا قوله تعالى (وفي أنفسكم أفـــلا تبصرون) ما يدل على أن مراده ما ذكرت (٤) والله اعلم .

وان كان قد قال بعدها كتفسير للآية : فنبههم بتقلبهم في سائر الهيئـــات التي كانوا عليها على ذلك ، ثم قال : وشرح لهم ذلك بقوله (ولقد خلقنا الانسان مــن سلالة من طين . . .) الآيات .

ثم قال : وهذا من واضح الدلالة على حدث الانسان ، ووجود المحدث لــه ، من قبل أن العلم قد احاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، . . . ما يوحي باضطراب عبارة الأشــعري .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٣٠٦ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٧ ص ٣٠٩ .
(٣) بيان تلبيس الجهمية جـ ١ ص ١٧٨ .
(٤) رسالته الى أهل الثغر مخطوط مصورة ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١٨٩ .

الا أن حسن الظن بالرجل يجعلني أحمل ذلك على أنه من قبل السهو العارض ، والخطأ غير المقصود ، وقد سبق لي أن ذكرت أنه قد يخطئ في تأويل بعض الآيات ، ويجمل في بعض المواضع بما لا يتضح معه مقصوده ، الا أن نصرة الرجل لأهل السنة وانتسابه اليهم ، وتأييد كلامهم يجعلنا نحمل كلامه على ما هو اللائق بمقامه من العلم والفهم ، واقتدائه بالسلف فيما يعتقدون . وان كان قد يعرض له ما يعرض لغيره ، فان هذه من الأمور الدقيقة التي يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد بذل الجهد ، ان شاء الله تعالى .

الوجه الثالث :

ان الرجل قد خطّأ كل طريق : يقال إنها توصل إلى معرفة الله تعالى ، غير طريق النبي (صلعم) والتي أخذ بها السلف ، وقال : انه لا يحتاج مع ما كان منه صلى الله عليه وسلم في ذلك الى زيادة من غيره ، ولهذا المعنى لم يوجد عن أحد من صحابته خلاف في شيء مما وقف عليه جماعتهم ، ولا شك في شيء منه ، ولا نقل عنهم كلام في شيء من ذلك ، ولا زيادة فيما نبههم عليه من الحجج بل مضوا جميعا على ذلك وهم متفقون ، لا يختلفون في حدثهم ، ولا في توحيد المحدث لهم ، وأسمائه وصفاته وتسليم جميع المقادير اليه ، والرضا بأقسامه لما قد ثلجت به صدورهم ، وتبينوا وجوه الأدلة التي نبههم — عليه السلام — عليها عند دعائه لهم اليها ، وعرفوا بها صدقه في جميع ما أخبرهم به ، وانما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم ، وحدوثها فيهم ...

فأما ما دعاهم اليه من معرفة حدثهم ، والمعرفة بمحدثهم ، ومعرفة أسمائه وصفاته وعدله وحكمته فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه ، حتى ثلجت صدورهم به ، واستغنوا عن استئناف الأدلة فيه . مما يجعلنا لا نحتاج في المعرفة لسائر ما دعينا

الى اعتقاده الى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي (صلعم) عليها ودعا سائر أمته الى تأملها ، اذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدى مما أتى به أو يصلوا من ذلك الى ما بعد عنه عليه السلام .

ثم بين الأشعرى : جميع ما اتفق عليه السلف من الصحابة ومن بعدهم من الأصول واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك ، بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته ..

ثم بين أن ما يستدل به من أخباره (صلعم) على سائر ما دعانا اليه ، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن تبعهم من القدرية ، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام من قِبَلِ أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها ، الا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، فهي طريق عويصة وغير واضحة لا تفي بالمطلوب ، ...

ونبه أن الله قد أكمل الدين بقوله (أكملت لكم دينكم) وليس يجوز أن يخبر عن اكماله الدين ، مع الحاجة الى غير ما أكمل لنا به الدين . فلو كنا نحتاج مع ما كان منه (عليه السلام) في معرفة ما دعانا اليه ، الى ما رتبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغا ، اذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا اليه الى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها ...

فاذا كان الرجل قد ذم دليل الأعراض ، وبين أنه ليس طريق الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا من اتبعهم ، وانما سلكه من يخالفهم من الفلاسفة وأتباعهم المبتدعة ، مما يجعل كلامه يقتضي أنها محرمة في الدين مبتدعة ، لا حاجة اليها ... ونقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريق . فكيف يمكن أن يتبع تلك الطريق ، أو ما هو من جنسها ، وهو قد قال عنها ما قال . ولو كان الأمر كذلك ، لكان قد قال بخلاف ما يعتقد ويكون قد انطبق عليه قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر

مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وقول الشاعر العربي :

لا تنه عن خلق وتأتي مثله   عار عليك اذا فعلت عظيم

والظن بالرجل خلاف ذلك .

الوجه الرابع :

انه على فرض صحة نسبة ذلك الى الأشعرى ، فاني قد بينت أن الأشعرى قد مر في أطوار ثلاثة : الطور الأول : عندما كان على الاعتزال ، والطور الثاني : عندما رجع عن الاعتزال واتبع طريقة الاثبات ، وسلك في ذلك طريقة ابن كلاب الذى قلنا ان ما كان عليه يمثل مجمل اعتقاد السلف بالبصرة ، وان كان لا يخلو عن بعض ما يشوبه .

والطور الثالث : عندما انتقل الى بغداد ، وجالس أهل السنة ، وتخلص مما كان قد بقي عليه من أصول المعتزلة ، التي كان قد وجد شيخه وأستاذه ابن كلاب قد سلمها لهم ، فاتبعه في ذلك.أقول : انه على فرض صحة نسبة هذا الرأى للأشعرى ، وانه قد سلكه رغم ذمه له ، وقوله انما سلكه من يخالف الأنبياء من الفلاسفة ، وأتباعهم المبتدعة فان ذلك انما كان في الطور الثاني الذى لم يتخلص فيه بعد من كل البقايا الاعتزالية ، وكان مما ساعد على بقائها لديه ، أن وجد شيخه وأستاذه الجديد يأخذ بها ، فظنها صحيحة .

وكان ذلك في مبدأ رجوعه عن الاعتزال ، ثم بدأت مرحلة التشكيك فيها عنده في هذه المرحلة . . .

ثم ختم الله له بخير في الطور الثالث ، بعد أن رحل الى بغداد واتصل بأهل السنة وعرف أصولهم ، فتخلص من تلك البقايا وخلص معتقده من كل الشوائب ، وكان بحق كما قال في كتاب الابانة صادق الانتماء الى ما كان عليه [إمام] أهل السنة الامام احمد بن حنبل فانه كما قال: الامام الكامل ، والرئيس الفاضل الذى أبان الله به الحق ، وأوضح به المنهاج

وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين .... وهذا الذى قلته هو ما شهد له به الثقات من العلماء من متقدميهم ومتأخريهم ، وعلى رأسهم جميعا شيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى .

فهذا ابن عساكر وهو يدافع عن الامام أبي الحسن الأشعرى ، ويبين أنه كان على عقيدة أهل السنة وقد أوضح مذهبه من كتابه " الابانة في أصول الديانة " ، ونقل جملة كبيرة من هذا الكتاب أوضح بها معتقد الأشعرى ، وكان قد قدم لذلك بقوله : فاذا كان أبو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد ، يوافقه في أكثر ما يذهب اليه أكابر العباد ولا يقدح في معتقده غير أهل الجهل والعناد ... ثم قال : بعد أن أتم ما نقله من الابانة للأشعرى ، فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه ، وأبينه ، واعترفوا بفضل هذا الامام العالم الذى شرحه وبينه ، وانظروا سهولة لفظه ، فما أفصحه وأحسنه ، وكونوا ممن قال الله فيهم (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) ... واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه لتعلموا انهما كانا في الاعتقاد متفقين ، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين .. الخ .(١)

وقد روى ابن عساكر أيضا من طريق الامام الحافظ أبو القاسم على ابن اسماعيل ابن الحسن قال : دفع اليّ أبو محمد عبد الواحد بن عبد الماجد بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيرى الصوفي النيسابورى بدمشق مكتوبا بخط جده الامام ابي القاسم القشيرى فوجدت فيه : بسم الله الرحمن الرحيم : اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعرى رضي الله عنه ، كان اماما من أئمة أصحاب الحديث ومذهبه مذهب اصحاب الحديث ، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة ، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة ، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٥٢ ، ١٦٣ .

القبلة والخارجين من الملة سيفا مسلولا ... بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر في ذى القعدة سنة ٤٣٦ ...

قلت : وذلك المكتوب متوج بخطوط جماعة من الأئمة عددهم قرابة الثلاثين وكلهم يقول : الأمر على هذه الجملة المذكورة فيه ، أو الأمر على ما وصف في هذا الذكر .

وقال : ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني في آخر كتاب صنفه وسماه عقيدة أصحاب الامام المطلبي الشافعي رحمه الله ، وكافة أهل السنة والجماعة وقال : ... وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رضي الله عنه ، فاذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل : من قوله : ان لا صيغة للأمر ، وتقل وتعز مخالفة أصول الشافعي رضي الله عنه ونصوصه ، وربما نسب المبتدعون اليه أنه يقول : ليس في المصحف قرآن ، ولا في القبر نبي ، وكذلك الاستثناء في الايمان ، ونفي قدرة الخلق في الأزل وتكفير العوام ، وايجاب علم الدليل عليهم ، وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه وتأملت نصوصه في هذه المسائل ، فوجدتها كلها خلاف ما نسب اليه ، ولا عجب أن اعترضوا عليه واخترصوا فانه رحمه الله : فاضح القدرية وعامة المبتدعة ، وكاشف عوراتهم ولا خير فيمن لا يعرف حاسده . (١)

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : ان الأشعرى من أجل المتكلمين المنتسبين الى الامام أحمد رحمه الله المنتصرين لطريقه ، كما يذكر الأشعرى ذلك في كتبه ، وهو أقرب الى أصول الامام أحمد ، واتبع لها من كثير من الحنابلة ، فان الامام الأشعرى ، وان كان قد كان من تلامذة المعتزلة فانه قد تاب ، ومال الى طريقة ابن كلاب ، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة ، ثم قدم بغداد ، وأخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى ، وذلك آخر أمره كما ذكر هو وأصحابه ذلك في كتبهم . (٢)

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٣ ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

وقد ذكر عقيدة الأشعرى السلفية غير واحد من العلماء ، ولكني أكتفي بمن ذكرتهم خشية الاطالة ، وبهذه النقول عن هؤلاء الأئمة الاعلام نصل الى نتيجة مفادها ان الأشعرى رحمه الله قد تخلص من كل ما يخالف منهج السلف من تلك البقايا الاعتزالية التي كان لا يزال متأثرا بها ، أو وجد استاذه الذى اقتدى به عند رجوعه عن الاعتزال كان يقول بها ، واذا كان الأمر كذلك فانما يحكى عن الأشعرى من الخلاف : يرجع الى أنه كان بعد رجوعه عن الاعتزال ، على مذهب ابن كلاب وهو المذهب الذى يرويه عنه أتباعه وما زالوا متمسكين به الى اليوم - وان كانوا يخالفونه في كثير من الأمور ، ورواه عنه جماعة ممن يتكلمون عن الفرق والمذاهب ، اما بناء على ما يجدونه في نقول أصحابه عنه ، وفهمهم لكلامه ، واما بناء على ما يعرفونه من مذهب ابن كلاب يرحمه الله وأنه المذهب الذى رجع اليه الأشعرى عند تركه الاعتزال ، وظنهم أن الأشعرى لم يحد عن ذلك حتى توفاه الله ، وفاتهم ما استقر عليه أمره أخيرا والله أعلم .

ثم من هؤلاء من اطلع على ما كتبه الأشعرى في كتبه التي صرح فيها بأنه على مذهب أهل السنة يقول بقولهم ، ويقتدى في ذلك بما كان عليه امامهم أحمد بن حنبل ، ولكن يجد أن أصحابه على خلاف ذلك ، أو ان في نقولهم عنه ما يفيد بأن له روايتين فيظن ذلك صحيحا ويحكيه.أما من عرف سيرة الرجل ، وما استقر عليه أمره فانه يجزم بأنه قد استقر على ما صرح به في كتبه المتأخرة وختم الله له بذلك والله أعلم .

الوجه الخامس :

ان الأشعرى رحمه كان يجادل المعتزلة ويبين خطأهم ، ويكشف عن الحقيقة التي تؤول اليها أقوالهم ، وهم قوم لا يخضعون ويسلمون الآ للبراهين العقلية التي هي من جنس ما يقررون به أقوالهم . فالأشعرى كان يخاطبهم بالطريقة التي يفهمونها ، ولا يسلمون الآ لها ، وقد قرر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : أنه اذا كان الخطاب مع

من لا يسلم إلا لجنس تلك الأصول التي أصلها المتكلمون ، فانه يجوز عندئذ مخاطبتهم بها . على أن يحف بكلامه من القرائن والدلالات ما يبين مقصوده ، وقد فعل الأشعرى ذلك فانه قد استدل بخلق الانسان على وجود الخالق ، وان مما يدل على خلق الانسان أطواره المختلفة التي مر بها قبل وبعد خروجه الى الوجود ، لكن هذه الأمور ليست مما يتوقف عليه معرفة الخلق في حد ذاته ، والله أعلم .

الوجه السادس :

ان أغلب ما ينقل عن الامام أبي الحسن الأشعرى رحمه ، هو من تفسيرات أصحابه ومتبعيه ، فهم اما أن يفسروا كلامه بحسب ما يعتقدون هم ويسيئون فهم كلامه فيظن الناقل عنهم أن ذلك هو قول أبي الحسن فعلا . والا فأغلب ما يعزى اليه من الأقوال لا وجود له في كتبه ، وأخص منها كتبه المتأخرة كالابانة مثلا وانما توجد تلك الأقوال في كتب أتباعه ممن ينتسب الى الأشعرى يقررون ذلك ويكررونه في كتبهم ويناظرون عليه ، أما أبو الحسن نفسه فالذى يقرره في كتبه وخاصة الابانة ، فهو قول أهل الحديث والسنة ، يثبت ما أثبتوه ، ويحتج على ذلك ببراهينهم النقلية والعقلية ، ويحرم ما أحدثه المتكلمون من تحريف الكلم عن مواضعه وصرف اللفظ عن ظاهره ، ومن الأمثلة على أن أصحابه قد يفسرون كلامه على غير مراده اما عن سوء فهم منهم ، واما لئلا يقال انهم مخالفون له وهم يزعمون الانتماء اليه ، والاتباع له . أقول : ان من أمثلة ذلك ما ذكره الدّواني في شرحه للعقائد العضدية والأشاعرة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات ، ولا نزاع بين الشيخ - يعني الأشعرى - والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي ، وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه (١) . فقد فسر كلام الأشعرى بحسب فهمه له ، وبحسب ما يقول به أتباع الأشعرى

---

(١) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص ٢٦٤ .

لا كما يقول الأشعرى ولا بحسب مراده . والحجة على أن هذا ليس هو مقصود الا شعرى ما ذكره غير واحد من أهل العلم فقد قال عضد الدين الأيجي في كتابه المواقف ، ان مذهب الشيخ أن الله يتكلم بحرف وصوت وقال شارح المواقف الشريف علي بن محمد الجرجاني ، والملا جلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية ان للمصنف ـ يعني العضد الأيجي ـ مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب جـ ١ ص ٢٠ من المواقف محصولها : ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على القائم بالنفس .

فالشيخ الأشعرى لما قال : الكلام هو المعنى النفسي ، فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده ، وأما العبارات فانما سميت كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي ، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا ، ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة ، وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة منها :

١ ـ عدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة .

٢ ـ ومنها عدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقي .

٣ ـ ومنها : عدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة .

الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الأحكام الدينية ، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى ، وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة والقراءة ، والحفظ الحادثة . . .

وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته ; أهـ . قال الشريف الجرجاني : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره

الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام . ثم قال : ولا شبهة في أنه أقرب الى الأحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة .(١)

قلت وعلى ذلك فيكون المعنى النفسي عند الأشعرى : أمرا شاملا للفظ القائم بذات الله تعالى ، ولمدلوله القائم به .

وذكر أبو عبد الله بن المبارك بن أحمد في كتابه : (مجرد مقالات الأشعرى) قال يعني الأشعرى : ان كلام الله مسموع له على الحقيقة بسمعه الأزلي ، ومسموع للخلق بالأسماع الحادثة ، وهو مقروء ، ومتلو للقارئين والتالين بقراءتهم وتلاوتهم ، وان تلاوتهم وقراءتهم محدثة ، والمتلو والمقروء بها غير محدث ، وكان يجيب من يحقق السؤال عن ذلك بقوله : ان أردت حركات المخارج ، وأصوات اللهاة واللسان ، فذلك مخلوق ، وان أردت المتلو المقروء ، فذلك غير مخلوق ...(٢)

وقال الألوسي في الفوائد التي حررها أول تفسيره : ان الذى انتهى اليه كلام أئمة الدين ، كالماتريدى والأشعرى وغيرهما من المحققين ان موسى سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت ، كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب في مقابلته قيل وقال .(٣)

قلت ونصوص الأشعرى في كتابه الابانة تدل على ذلك بوضوح لا لبس ولا غموض فيه لقد قال : في معنى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما)(٤) والتكليم هو المشافهة بالكلام ...

وقال : فان قال قائل : حدثونا أتقولون : ان كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له كذلك نقول ، لأن الله عز وجل يقول (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)(٥) ..

---

(١) المواقف لعضد الدين عبد الرحمن الايجي ج ٨ ص ١٠٣ ط الأولى سنة ١٣٢٥هـ مطبعة السعادة ، وجلاء العينين ص ٢٦٤ .

(٢) مجرد مقالات الأشعرى لأبي عبد الله المبارك بن أحمد مخطوطة بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم ٢٥٣ / توحيد .

(٣) جلاء العينين ص ٢٦٥ (٤) سورة النساء آية ١٦٤

(٥) سورة البروج الآيتان : ٢١ ، ٢٢ .

فالقرآن في اللوح المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم ، قال تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتو العلم)[١] . وهو متلو بالألسن . قال تعالى : (لا تحرك به لسانك)[٢] ، والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، ومحفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بألسنتنا في الحقيقة كما قال تعالى : (فأجره حتى يسمع كلام الله)[٣]

وقال أيضا : فان قال قائل : حدثونا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه ؟ قيل له : القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى ... ولا يجوز أن يقال : ان شيئا من القرآن مخلوق ، لأن القرآن بكامله غير مخلوق .[٤] فهذه هي نصوص الأشعرى ، ومع ذلك فقد افتأتوا عليه ، وحملوا كلامه على غير محمله ويقاس على هذه المسألة غيرها من المسائل التي قيل ان الأشعرى خالف فيها مذهب السلف ، واذا ما حقق فيها النظر وجد أن الأشعرى برئ من كثير مما ينسب اليه . وقد مر معنا في الوجه الرابع قول أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني : بأنه قد نسب الى الأشعرى القول : بنفي القدرة على الخلق في الأزل ، وأن ذلك مما لا تصح نسبته الى الأشعرى رحمه تعالى . هذا من ناحية ، أما من الناحية الأخرى فان هناك دعوى ، لا يفتأ مروجوها يذكرونها من قديم الزمان الى وقتنا الحاضر ، وهي تظهر في أساليب مختلفة وكلها تدور حول كتاب الابانة . باعتباره الكتاب الذى التزم فيه الأشعرى بمنهج السلف ، فمنهم من ينكر نسبة هذا الكتاب الى الأشعرى اطلاقا .

ومنهم من يعترف بنسبته الى الامام الأشعرى ، ولكن رماه بالنفاق في تأليفه وانه انما ألفه مداهنة وارضاء للحنابلة وغيرهم حين دخل بغداد . وهذا من افتراءات الأهوازى .[٥]

---

(١) سورة العنكبوت آية ٤٩ .
(٢) سورة القيامة آية ١٦
(٣) سورة التوبة آية ٦
(٤) الابانة ص ٥٨ ، ٨١ ، ٨٢ .
(٥) تبيين كذب المفترى ص ٣٨٨ وما بعدها .

ومنهم من قال : انه كتبه بالتدرج بالحشوية الى مذهب السلف.[١] كما ادعى ذلك الكوثري .

ومنهم من يقول : انه رجع عما كتبه في كتاب الابانة ، الى مثل ما عليه أصحابه وأتباعه وادعى أن كتاب الابانة كتبه عند رجوعه عن الاعتزال ، أما كتاب اللمع فقد كتبه بعد ذلك بعد أن استعاد توازنه الفكرى والعقلي ، و قالوا : ان هذا الكتاب يمثل مذهب الأشعرى الذى استقر عليه أمره ، وزعموا : أن مذهب الأشعرى في كتاب اللمع ، يمثل ما عليه أصحاب الأشعرى المتأخرين كأبي المعالي والرازى وغيرهما[٢] .

فأما انكار نسبة الكتاب الى الأشعرى ، فمرجع ذلك والله أعلم الى أن كثيرا من الأشاعرة الذين خالفوا امامهم في كثير من الأصول التي ذكرها في كتابه الابانة ، وهؤلاء يريدون أن يصححوا انتسابهم الى أبي الحسن ، لكن على الرغم من ذلك فقد خالفوه في كثير مما جاء في كتاب الابانة ، وفي سبيل تصحيح انتمائهم الى أبي الحسن وموافقتهم له ، سلكوا طريق انكار نسبة الابانة الى الأشعرى حتى لا يقال انهم قد خالفوه ويكون ذلك حجة عليهم في دعوى المخالفة ، فأرادوا انكار الأصل الذى تقوم عليه الحجة ، وهي صحة نسبة الكتاب للأشعرى .

يقول ابن تيمية رحمه الله : ان اتباع الأشعرى الذين يخالفونه في اثبات الصفات الخبرية ، ينفون عنه القول باثباتها لئلا يقال انهم خالفوه .[٣]

وللرد على هذه الدعوى أقول : ان صحة نسبة كتاب الابانة للأشعرى ثابتة لا غبار عليها فقد أثبت ذلك الثقات من أهل العلم المحققين ومنهم :

١ - الحافظ بن عساكر : الذى أثبت صحة نسبة الكتاب للأشعرى واعتمد عليه في

---

(١) تبيين كذب المفترى تعليقات الكوثرى عليه ص ١١٧ - ١١٨ .
(٢) مقدمة كتاب اللمع للأشعرى بتحقيق د . حمودة غرابة ص ٦ ، ٧ ، وكتاب أبو الحسن الأشعرى للمؤلف نفسه ص ٦٧ .
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢ ص ٢٠٤ .

الدفاع عنه ضد من يتهمه بمخالفة قول أهل الحق من السلف .(١)

٢ - ومنهم شيخ الاسلام ابن تيمية الذى ذكر كتاب الابانة في كثير من مؤلفاته ونقل منها جملا كثيرة في عدة كتب من مؤلفاته واعتمد عليها في الرد على من خالف الأشعرى من أصحابه .(٢)

٣ - ومنهم الامام المحقق ابن قيم الجوزية : نسب الابانة للأشعرى واعتمد عليها في بيان معتقد أهل السنة .(٣)

٤ - ومنهم : الحافظ الذهبي في كتابه العلو للعلي الغفار .(٤)

٥ - ومنهم : أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي نسبه للأشعرى ، ونقل نصوصا منه .(٥)

٦ - ومنهم الحافظ أبو بكر احمد بن الحسين البيهقي ، ذكر ذلك عنه الشيخ حماد الأنصارى في رسالته : أبو الحسن الأشعرى .(٦) وكثير غير هؤلاء من الأئمة الأعلام.

٧ - ومن المتأخرين الشيخ : محب الدين الخطيب ، الذى قال ان ما في الابانة يمثل مذهب الأشعرى الأخير الذى لقي ربه وهو عليه ، وقال : أما (الاشعرية) يعني : المذهب المنسوب اليه في علم الكلام فكما انه لا يمثل الأشعرى في طور اعتزاله ، فانه ليس من الانصاف ايضا أن يلصق به فيما أراد أن يلقى الله عليه .(٧)

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٢٨ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٣٣ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٦٨ ، ومجموع الفتاوى في أماكن متفرقة منها .

(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٨ .

(٤) العلو للعلي الغفار ص ١٦٠ .

(٥) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي جـ ٢ ص ٣٠٣ المكتبة التجارية للنشر ببيروت .

(٦) الشيخ حماد الأنصارى أبو الحسن الأشعرى ص ١٠ .

(٧) المنتقى من منهاج الاعتزال بتحقيق محي الدين الخطيب ص ٤١ ، ٤٣ .

ويخالفونه في اثبات الصفات الخبرية ، يقصدون نفي ذلك عنه حتى لا يقال انهم خالفوه .(١)
وبهذا القدر أكتفي .

اما الوجه الرابع من أوجه الدعوى ، فذو وجوه مختلفة :

منها ما هو مبني على رد مذهب الأشعرى ، الى مذهب المتأخرين من أصحابه الذى هو تأويل النصوص المتعلقة بالصفات ، وصرفها عن ظواهرها.

ومنها ما هو مبني على : أن الأشعرى ، ذو مواقف متناقضة ، واعتمد في ذلك على الموازنة بين كتابيه "اللمع" و "الابانة" فهو في الأول : اعمق تفكيرا ، وأسلم منهجا وفي الثاني : يمثل مرحلة غير ناضجة لموقف الأشعرى ويزعم أن هذا الكتاب تقليدى .

ومنها التشكيك في بناء كتاب "الابانة" ودعوى أن الفصل الثاني منها ، وهو فصل في ابانة قول أهل السنة ، هو اضافة متأخرة عن الفصل الأول ، اما أن الأشعرى كتبها بنفسه ، أو كانت من قبل أحد الأشاعرة المتأخرين ، من أجل توكيد انتماء الأشعرى الى ابن حنبل وبالتالي الى السلف .

ومن الذين أثاروا هذه الشكوك حول موقف الأشعرى : الدكتور حمودة غرابة في كتابه"ابو الحسن الأشعرى"وفي مقدمته لكتاب "اللمع" لأبي الحسن الأشعرى ، وتبعه في ذلك الدكتور عبد العزيز سيف النصر في رسالته العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض ومكارثي في كتابه "عقائد الأشعرى" فقد رجح الدكتور حموده غرابة أن أبا الحسن الاشعرى قد رجع عما كتب في "الابانة" الذى سلك فيه مسلك النصيين ، الذين يعتمدون على ظواهر النصوص ، رجع عن ذلك شيئا فشيئا الى ما كتبه في "اللمع" الذى سلك فيه مسلكا وسطا بين مذهب المعتزلة وبين مذهب المحدثين والمشبهة .

فهو يرى أن كتاب "اللمع" هو الذى يمثل عقيدة أبي الحسن الأشعرى النهائية والأخيرة .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ٢٠٤ .

قلت وإذا كان كتاب "اللمع" يمثل عقيدة أبي الحسن النهائية ، فهو يرى أن هذا الكتاب هو آخر كتاب ألفه الأشعرى .

أما كتاب "الابانة" فهو متقدم على كتاب "اللمع" فقد ألفه فور رجوعه عن مذهب الاعتزال ، ردا على خصومه ثم ألف كتاب "اللمع" بعد أن استعاد فكرته وتوازنه ، وبعد أن استقر المذهب في صورته النهائية والصحيحة .

وفي سبيل أن يبين الدكتور حمودة غرابة أن للأشعرى موقفين متباينين يمثل كل واحد من الكتابين أحدهما : فهو يرى أن موقف أبي الحسن الأشعرى يختلف في كتاب "الابانة" عن موقفه في كتاب "اللمع" فاللمع يصور صورة تنزيهية نقلها عنه أتباعه ، خلافا لكتاب "الابانة" الذى لا تتمثل فيه هذه الصورة العقلية في التنزيه . ويدعي أن كتاب "اللمع" وهو يمثل مذهب الأشعرى الأخير ، لا يختلف عن مذهب اتباعه الأشاعرة ، ليصل الى أن مذهب الأشعرى يتفق مع ما ذهب اليه أتباعه المتكلمون لأن الأشعرى صرح في اللمع بنفي الجسمية عن الله ، ونفي الجسمية يعني تنزيه الله عن كل ما من شأنه أن يوهم التشبيه والتجسيم .(١)

هذه مجمل الآراء التي يذهب اليها الدكتور حمودة غرابة .

اما مكارثي فيرى أن الابانة كتاب تقليدى ، وأن الأشعرى في كتاب اللمع ، قد تخلص من الاتجاه التقليدى ويسجل رأيه حول فصلي الكتاب . فيقول : ان الأشعرى قد صرح في نهاية كل منهما بأنه سيدرس المسائل الواردة في كل منهما تفصيلا ، ثم يقول وهذا ما فعله بالنسبة للأول ، ولم يفعله للثاني ، ويقصد بالأول : "فصل في ابانة قول

---

(١) ابو الحسن الأشعرى ، للدكتور حمودة غرابة ص ٦٧ ، ٦٩ ، ومن الذين ذكروا أن الابانة الفه الأشعرى حال رجوعه عن الاعتزال / ابو الحسن الندوى في مقدمته لكتاب الابانة ص ١١ ، والدكتورة فوقية حسين في تقديمها للابانة ص ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، والكوثرى ذكر عنه ذلك الدكتور عبد العزيز سيف النصر في رسالته : العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض جـ ٥ ص ٤١٧ .

أهل الزيغ والبدع" وبالثاني : فصل في ابانة قول أهل السنة " ثم يخرج بنتيجة مفادها : أن الفصل الثاني : لا يدخل في سياق الكلام في هذا الكتاب ، وانما يمثل اضافة متأخرة قد تكون حدثت بيد الأشعرى نفسه ، أو من قبل أحد الأشاعرة المتأخرين من أجل توكيد الانتماء الى أحمد بن حنبل . . وكأني بمكارثي يقصد من وراء التشكيك في بناء الكتاب يهدف الى استبعاد أهم فصل من فصوله ، وهو الذى يؤكد فيه انتماءه الى السلف باعلان انتمائه الى الامام احمد بن حنبل ، هذا الاعلان الذى يتفق تماما مع تفاصيل موقفه من مختلف المسائل التي عالجها في هذا الكتاب . هذا أمر . أما الأمر الآخر : فان الدكتورين حمودة غرابة ، وعبد العزيز سيف النصر ، يتفقان مع مكارثي في أن كتاب "الابانة " كتاب تقليدى ، بعيد عن أى أصالة فكرية ، برغم ما قامت عليه من مواقف ترتبط بالا بالأسلوب الصحيح لتناول الأدلة . وهذه الفكرة تخالف ما يراه غيرهم من الباحثين وتصريحهم بأن الأشعرى قد أظهر مقدرة فائقة في معالجته للأمور في هذا الكتاب .

وحتى لا يقال بأني اتجنى عليهم فيما نسبته اليهم فاني أورد بعض النصوص التي ذكروها . يقول الدكتور حموده غرابة : ان الأشعرى في مبدأ تحوله ، كما قلت لجأ الى رأى السلف في هذه المشكلة وهو مع التنزيه فكان أقرب الى الامام احمد ، والسلفيين من أمثاله ، وحينما استعاد توازنه الفكرى ، وربما حين شاهد مبالغة الحنابلة في التشبيه بعد موت الامام أحمد ، وذلك بالايمان بالنص على ظاهره من غير تفويض ولا تنزيه رأى أن يكون صريحا أكثر في تحديد مذهبه العقلي على عادة المتكلمين .(١)

ومما قال : فالأشعرى في هذا الكتاب ، يعني " اللمع " يبدو أعمق تفكيرا وأسلم منهجا ، وأشد عناية بالأدلة العقلية ، ثم ان الأشعرى في هذا الكتاب لا يتعرض لذكر الوجه ، واليدين ، والاستواء على العرش ، كما فعل في " الابانة " بل يهمل ذلك اهمالا تاما ، ويزيد على ذلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية ، ونفيه عن الله

---

(١) ابو الحسن الأشعرى ص ٧٦ .

أن يكون مشابها للحوادث ، وهذه الصورة التي أخذناها من "اللمع" توصل الى نتائج قد تكون متعارضة أتم التعارض مع تلك النتائج التي وصل اليها من اعتمد على الابانة في تقويم مذهبه ، وتقدير مواهبه .(١)

ويقول أيضا : ان الأشعرى كان في كتاب الابانة حريصا على ادعائه الانتماء الى أحمد بن حنبل ، فهو يكثر من مدحه ويشيد بمنهجه ، ويدافع دفاعا حارا قويا عن جميع ما قاله ، وقرره .... ويرد على المعتزلة ، والحرورية ، والجهمية الذين يريدون صرف الآيات الواردة في اثبات الوجه ، واليدين ، وغير ذلك ، عن معانيها الظاهرة كما أنه لا يتحدث عن التنزيه بأسلوب صريح ، بينما هو في كتاب "اللمع" لا يذكر الامام أحمد ولا يشيد بمنهجه ، بل هو على العكس من ذلك يهاجم في قسوة أولئك الذين يضيقون بالنظر ، والاستدلال ، وهم الحنابلة .(٢)

ثم يقول : ان الصورة السلفية التي يصورها "الابانة" قد صدرت أولا ، وان الصورة العقلية التي يصورها "اللمع" قد صدرت أخيرا ، وانما كانت تحديدا لمذهب الأشعرى في وضعه النهائي ، الذى مات صاحبه ، وهو يعتنقه ويعتقد صحته ، ويدافع عنه ويرضاه لأتباعه .(٣)

وقال أيضا : وأخذت كتابته - أى أبو الحسن - في أول عهده تفيض حرارة وتبجيلا لمذهب السلف ، وطعنا في المعتزلة ، ولعل كتاب "الابانة" وهو يصور هذه المظاهر يعود الى تلك الفترة من حياته ، كما نلاحظ أن هذا الاندفاع وتلك الحماسة في اثبات الوجه ، واليدين ، والاستواء على العرش ، وما الى ذلك ، كما تقوله الحنابلة قد أخذت تخف مع الزمن ، وشرع الرجل في استعادة توازنه يوما بعد يوم الى أن انتهى الى مكانة الوسط بين المعتزلة والحنابلة .... ولعل كتابه "اللمع" الذى ألفه في هذه

---

(١) مقدمة كتاب اللمع ص ٣ ، ٤ ، ٥ .
(٢) مقدمة كتاب اللمع ص ٣ ، ٤ ، ٥ .
(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

الفترة كما نرجح هو الذى يمثل مذهبه الوسط في صورته النهائية ...(١)

ويقول الدكتور : عبد العزيز سيف النصر : ومذهب الأشعرى كما يصوره كتاب "الابانة" يخالف الصورة التنزيهية التي يصرح بها الأشعرى في كتابه "اللمع" وبهذا يظهر الأشعرى متناقضا ، اذ كيف يوفق بين نفي الجسمية عن الله تعالى ، وبين اثبات الجهة التي تستلزم الجسمية ... وقد اعتمد على كتاب الابانة فقط كل من قال : ان مذهب الأشعرى هو اثبات وجود الله تعالى في جهة ، وأما نفي الجسمية ، وكل ما يقتضي التشبيه فقد ذكره في كتاب "اللمع"(٢) ومما ذكرته من قول أولئك المشككين (المشككة) في عقيدة الأشعرى وما استقر عليه رأيه أخيرا نجمل ما في كلامهم من شبه :

١ — التشكيك في بناء الكتاب ، وأن الفصل الثاني اضافة لاحقة اما بيد الأشعرى واما بيد أحد اتباعه المتأخرين ، وأن الأشعرى لم يف بما وعد به في هذا الفصل.

٢ — تناقض موقف الأشعرى في الكتابين "الابانة" و "اللمع" فالأول كتاب تقليدى ، يمثل مرحلة غير ناضجة لموقف صاحبه ناتجة عن اندفاعه وحماسه لمذهب السلف .

٣ — ان الأشعرى في حين تأليفه لكتاب "اللمع" كان أتم تفكيرا ، وتوازنا منه في حين تأليفه لكتاب "الابانة" فيكون ما كتبه في "اللمع" أنضج وأصح ..

٤ — دعوى أن كتاب "اللمع" هو آخر ما كتبه الأشعرى باعتباره الكتاب الذى يمثل مذهب الأشعرى في صورته النهائية الذى عليه اتباعه من بعده .

٥ — ان التنزيه الذى ذكره الأشعرى في كتاب "اللمع" من نفي الجسمية ، يتنافى مع اثبات الجهة ، وغيرها من الصفات الخبرية كالوجه واليد .. وذلك ما أثبته الأشعرى في كتاب "الابانة" .

---

(١) ابو الحسن الأشعرى ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض جـ ٥ ص ٤٠٦ ، ٤٠٧ .

٦ ـ دعوى أن كل من ذهب الى أن الأشعري أثبت أن الله تعالى موجود بجهـــة لا مستند له في ذلك سوى كتاب "الابانة".

وأقول ردا على هذه الآراء والشبه :

ان بناء الكتاب بناء سليما ، والأشعرى حين ذكر في نهاية كل من الفصلـــين بأنه ذاكر ذلك بابا بابا ، وشيئا شيئا ، كان يعني ما يقول ، وقد وفى بوعده ، لأن ردوده في الفصول التالية : المتعلقة باثبات الرؤية بالابصار في الآخرة ، وباثبات أن القـــرآن كلام الله غير مخلوق ، وباثبات الاستواء على العرش ، واثبات : صفات الوجه والعينين و والبصر ، واليدين ، واثبات علم الله ، وقدرته ، وجميع صفاته ... الخ فيها ما يتضمـن الأمرين . دحض آراء الخصوم واثبات آراء أهل السنة ، التي تقوم على أصول السلف ـ الكتاب والسنة ـ ودلالة العقل التي تسير وفق منهج النصوص وهذا ما يعتبر تفصيل لجملة الأمـور الواردة في الفصل الثاني ، وبذلك يتضح أن الأشعرى قد وفّى بوعده بالنسبة للفصـلين ، وليس لفصل واحد ، كما يرى مكارثي . وبهذا تسقط الحجة فيما يتعلق بالتشكيك في بنـاء الكتاب هذا التشكيك الذى قلت : انه يترتب عليه استبعاد أهم فصل من فصوله ، وهـــو الذى يوضح فيه مذهب السلف ، ويؤكد فيه سيره على منهجهم .

أما دعوى تناقض الأشعرى في الكتابين ، فهذا لا نسلم به ، لأن من قـــرأ كلا من كتاب "الابانة" و "اللمع" لا يرى أى تناقض بين الكتابين ، لأن الأشعرى لم يشبه في "الابانة" ولم يؤول في "اللمع" ولم ينقض كلامه في "الابانة" بما ذكره في كتاب "اللمع" وغاية ما يقال : ان أبا الحسن الأشعرى في كتاب "اللمع" قد اهتم بالأدلة العقلية وكان أشد عناية بها . لكن هل هذه المفاهيم العقلية التي اعتمد عليها الأشعرى في كتـــاب "اللمع" تخرج عن مدلول النصوص التي اعتمد عليها ، انا اذا نظرنا الى الكتابـــين "الابانة" و "اللمع" فانا نجد تقريبا نفس الأدلة النقلية ، بنفس الترتيب ، وهذا يعـــني أن الأدلة النقلية ، هي المنطلق الذى ينطلق منه الأشعرى في اثبات ما يريد اثباته فـي

كل من الكتابين ، وعند ما أقول : ان الأشعرى يجعل للأدلة النصية مكان الصدارة وينطلق في اثبات ما يريد اثباته في اطار دلالتها بحسب مفهومه لما تدل عليه تلك النصوص فاني لا أعني بذلك مجرد تقديم النص في العرض ، ولكن اعطاء النص قياد الفكر لتوكيد دلالته التي هي الحقيقة وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقة على نحو ما عليه الجهمية والمعتزلة والقدرية وغيرهم . واذا كان الأمر كذلك ، فان الأشعرى وان اعتنى بالأدلة العقلية في كتاب "اللمع" فانما يهدف منها الى خدمة غرضه ، وهو تأكيد ما دلت عليه النصوص على الأقل بحسب فهمه لها . دون أن يكون في ذلك خروج عن أصل الدليل ، لأن المنطلق في الأصل هو النص المنزل ، فهذه الوقفات العقلية لا تخرج عن أن تكون قائمة على الدليل النقلي في منطلقها ، كل ما هنالك أنها لا تمثل مرحلة استقراء معاني النص ، وهذه مرحلة تفسير ، وهي الأساس ولكن تمثل مرحلة تالية ، تعتمد على الأولى ، ولكنها من طبيعة أخرى لأنها تهدف إلى توكيد معاني النص المنزل ، إزاء معاني الخصوم المتخيلة ، التي يتطلب القضاء عليها بعض المواقف العقلية التي تؤكد معنى النص المنزل والسؤال هنا : هل خلا كتاب "الابانة" من الأدلة العقلية التي تتأيد بالنصوص وتتأيد النصوص بها ، باعتبارها تهدف الى اثبات مفهوم النص ، فيكون كتابا تقليديا يمثل مرحلة غير ناضجة عند الأشعرى ، كما يدعي ذلك البعض . أم أنه جمع بين الدليلين النقلي والعقلي ، وأعني بالدليل العقلي هنا . الدليل الذى يسير صاحبه وفق المنهج السليم ، اذا كان ينظر في أمور الغيب غير المحسوسة والتي لا يمكن للعقل أن يصل فيها الى نتيجة محققة لأنها فوق ما يدرك ، وعندئذ فيكون المنهج السليم الاهتداء في هذه الأمور بهدى النصوص من الكتاب والسنة الصحيحة ، فلا ينطلق في ذلك من أفكار فلسفية وعقلية مسبقة ، تؤدى الى اخراج النصوص عما تدل عليه . ان الذى نجده في كتاب الابانة هو : أن الأشعرى قد جمع بين الدليلين النقلي والعقلي ، الذى يسير وفق المنهج السليم .

واذا أردنا أن نتبين موقف الأشعرى حيث لا ينطلق من نص منزل ، ولكن من

معنى استقاه أصلا من النص ، ليؤكد صحته بأعمال فكره ، معتمدا على المعاني الدينية وعلى ذهنه الذى حباه الله به . أقدم على سبيل المثال : قوله : ويقال لهم - يعني المعتزلة وغيرهم ممن قال بقولهم - اذا لم يكن مستويا على العرش بمعنى يخص العرش ، دون غيره . . . وكان الله عز وجل في كل مكان ، فهو تحت الأرض ، التي السماء فوقها ، واذا كان تحت الأرض والأرض فوقه ، والسماء فوق الأرض ، ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا ان الله تحت التحت والأشياء فوقه وانه فوق الفوق ، والأشياء تحته ، وفي هذا ما يجب أنه تحت ما هو فوقه ، وفوق ما هو تحته ، وهذا هو المحال المتناقض ، تعالى الله عن افترائكم عليه علوا كبيرا .(١)

فهذه المسألة يصدر فيها الأشعرى عن معنى استقاه من النص المنزل أصلا ، وهو اثبات الاستواء على العرش ، وهذا معنى نفاة المعتزلة ، ومن قبلهم الجهمية ، بما صدروا عنه من أفكار غير مستمدة من النصوص ، وضعوها في المقدمة بصفة مسبقة ، فأراد الأشعرى أن يثبت هذا المعنى ، الذى ورد في النصوص ، باقامة بعض البراهين للكشف عن الحقائق التي غفل عنها الخصوم ، رغم أنهم اذا ما تبينوها وجدوا أنهم لا يملكون رفضها على نحو ما بين لهم الأشعرى . وقد لجأ الأشعرى الى هذه الأدلة العقلية المعتمدة على معاني مستقاة ومستوحاة من النصوص ، في عدة مواضع وكلها في الرد على الخصوم لدحض معانيهم ، وأقوالهم ، واثبات أقوال السلف ، ومفاهيمهم ، ومن الملاحظ أنه يصدر فيها جميعا من المعنى الذى تدل عليه النصوص ، كل ما هنالك أنه في هذه الأدلة لا يعالج استخراج المعنى النصي الذى يكون قد اهتدى اليه في مرحلة سابقة ، ولكن يؤكد هذا المعنى بما يظهره أكثر جلاء للخصوم . . .

فالأشعرى اذا في جميع الحالات يصدر عن النص المنزل ، فهو عنده في مكان الصدارة والأولوية ، وبهذا تسقط دعوى المدعي بأن كتاب "الابانة" كتاب تقليدى ويمثل

---

(١) الابانة ص ٨٧ ، ٨٨ .

مرحلة غير ناضجة عند صاحبه .

وعلى فرض صحة دعوى ذلك ، وأن كتاب "اللمع" اعتمد فيه الأشعرى على الأدلة العقلية البحتة ، وتفنن في تقليب وجوه الجدل بها على صور مختلفة ، بينما هو في كتاب "الابانة" قد اعتمد على الطريقة السلفية التي تعتمد على النصوص وتخلو من التعقيد . أقول انه على فرض صحة ذلك : يكون الأشعرى في كتاب الابانة ، أنضج فكرا وتفكيرا لأنه بذلك يكون قد عرف للعقل حدوده ، فلم يدخل به في متاهات لا يمكنه أن يصل فيها الى نتيجة . لأن موضوع ذات الله وصفاته ليس من المشاهدات ، وانما هو من الغيبيات ، أى أنه مما هو فوق مستوى العقل البشرى ، فكان لا بد من الاعتصام بشيء يعصم العقل من التردى بين الأمر ونقيضه ، وليس ذلك الشيء غير الوحي المنزل من الله ، وسنة رسوله (صلعم) فالعقل لا بد أن يسير في ركابهما عند الحديث عن مثل هذه الأمور . يقول المستشرق جولد تسيهر : وبالنظر لما في كتاب الابانة ، نرى أن علاقة الأشعرى بالمذهب العقلي تتضح مشكوك فيها [(١)] فكثير من رؤساء المدرسة الأشعرية ، التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناء لمنهجهم هذا المنهج الذى لم يكتف امامهم بملاحقته بهجمات اعتقادية ، بل نال منه وفتح فيه ثغرات بسهام مستعارة من الكنانة اللغوية ، والمتكلمون من الأشاعرة لم يكترثوا كلية باحتجاجات استاذهم بل ثابروا واستمروا على التوسع في طريقة التأويل . [(٢)]

ويرى المستشرق كلابن ان الأشعرى قد أظهر مقدرة رفيعة في معالجته للأمور في كتاب "الابانة" [(٣)] ويرى فنسنك : بأن الأشعرى في كتاب الابانة كان معبرا عن وقفة تعتمد على القرآن والسنة . [(٤)]

فهذه شهادة من هؤلاء المستشرقين بأن الأشعرى قد كان ناضج الفكر متزنا

---

(١) يريد المذهب العقلي الذى لا يسير في ركاب النصوص ولا يهتدى بهديها وكلامه مما عليه اصحابه من اتباعهم للمعتزلة يدل على ذلك .
(٢) العقيدة والشريعة في الاسلام لجولد تسيهر تعريب محمد يوسف موسى وآخرون طبع القاهرة نشر دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٩ .
(٣) كلابن ص ٢٩
(٤) عقائد الأشعرى لمكارثي ص ٢٣٢ - ٢٣٣

في معالجته للأمور التي عالجها .

أما الدعوى الرابعة التي تقول : ان كتاب " اللمع " قد ألفه الأشعرى بعد كتاب " الابانة " ان لم يكن آخر كتب الأشعرى باعتباره الكتاب الذى يمثل مذهب الأشعرى ، الذى عليه اتباعه من بعده - ويراد بهم متأخروالأشاعرة . فالرد على هذه الدعوى من وجهين :

الوجه الأول :

الاستدلال بما قاله الثقات وأثبتوه من أن كتاب " الابانة " من آخر الكتب التي ألفها الأشعرى ان لم يكن آخرها على الاطلاق . واليك فيما يلي أسماء بعض من ذكر ذلك

١ - الحافظ بن عساكر ، نسب كتاب الابانة الى الامام الأشعرى ، ونقل منه نصوصا كثيرة في كتابه تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعرى ، وبين أن مذهب الأشعرى هو مذهب السلف ، ودافع عن الأشعرى بكتاب الابانة (١) ولولم يكن كتاب " الابانة " يمثل مذهب الأشعرى الأخير الذى استقر عليه ودافع عنه ، وأحب أن يلقى الله بذلك ، لما كان لدفاع ابن عساكر عن الأشعرى واعتماده على كتاب لا يمثل معتقد الأشعرى في صورته النهائية كبير فائدة ، اذ كان من الممكن أن يعترض عليه بأن ما في كتاب " الابانة " لا يمثل مذهب الأشعرى في صورته النهائية .

٢ - ومن الذين أثبتوا أن كتاب " الابانة " هو آخر كتاب صنفه الأشعرى . شيخ الاسلام ابن تيمية حيث قال : قد ذكر أصحاب الأشعرى أن كتابه " الابانة" هو آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه . (٢)

٣ - ومنهم ابو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ، في كتابه شذرات الذهب الذى نقل نصوصا من كتاب الابانة وقال : انه من آخر مؤلفات الأشعرى . (٣)

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٢٨ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٩٣ .

(٣) شذرات الذهب جـ ٢ ص ٣٠٣ المكتب التجارى للنشر بيروت .

٤ — ومنهم : أبو القاسم عبد الملك بن درباس الشافعي في رسالته الذب عن أبي الحسن الأشعري ، وقرر فيها ان الابانة من آخر مؤلفات الأشعري .(١)

٥ — ومنهم الحافظ أبو الفداء بن كثير الذى نص على أن الابانة هي آخر مؤلفات الأشعري .(٢)

٦ — ومنهم الشيخ محب الدين الخطيب في تعليقاته على كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال ، ونص على أن الابانة كما نص مترجمو الأشعري هي آخر كتبه .(٣)

٧ — ومنهم عبد الرحمن بن محمد عثمان في مقدمته لكتاب العلو للعلي الغفار حيث قال : وهذا ابو الحسن الأشعري امام المتكلمين في عصره ، يذكر في آخر كتبه " الابانة " انه رجع في عقائده الى مذهب الامام أحمد .(٤)

٨ — ومنهم : عبد القادر الأرناؤوط في مقدمته لكتاب الابانة ، ذكر أن الابانة آخر مؤلفات أبي الحسن الأشعري .(٥)

٩ — ومنهم الكوثري في تعليقاته على كتاب " تبيين كذب المفترى " لابن عساكر ، حيث قال : . . . . ثم دخل بغداد وسعى بكل حكمة أن يتدرج بحتقشفة الحشوية الى معتقد أهل السنة بكتاب الابانة الذى ألفه أول ما دخل بغداد(٦) وفي كلام الكوثري اقرار منه بأن كتاب الابانة من الكتب المتأخرة التي ألفها الأشعري بعد دخوله بغداد ، فلا تكون من الكتب التي دفعها الى الناس أيام رجوعه عن الاعتزال ، وهذا هو المطلوب .

---

(١) وضعت كمقدمة لكتاب الابانة للذب عن أبي الحسن الأشعري وهذه الرسالة توجد في مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٧ عقائد تيمورية ، وكذلك توجد مع الابانة في الطبعة الهندية بحيدر أباد .

(٢) اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين لمحمد الزبيدى الشهير وابو الحسن الاشعري للشيخ حماد الانصاري ص ١٢ .

(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ٤١ .

(٤) العلو للعلي الغفار للذهبي المقدمة ص ١٠ .

(٥) الابانة للأشعري المقدمة ص ٤ .

(٦) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣٩٢ .

١٠ — ومن الذين نصوا على أن كتاب " الابانة " هو آخر ما ظهر لدى الأشعري في المذهب ، المستشرق جولد تسيهر[١] .

واذ قد ثبت بأقوال الثقات بأن كتاب " الابانة " هو الكتاب الذى يمثل مذهب الأشعرى الأخير فان لدينا نصا للحافظ بن عساكر يصرح فيه أن كتاب " اللمع " هو من جملة الكتب التي دفع بها أبو الحسن الأشعرى الى الناس يوم رجعته عن الاعتزال . وفي ذلك يقول الحافظ بن عساكر : فيما ينقله عن أبي بكر اسماعيل بن أبي محمد الأزدى — القيرواني المعروف بابن عزره قال : أقام الأشعرى على مذهب الاعتزال أربعين سنة وكان لهم اماما ، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما فبعد ذلك خرج الى الجامع ، فصعد المنبر ، وقال : معاشر الناس اني انما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى حق على باطل ، ولا باطل على حق فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده ، كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ورمى به ، ودفع الكتب الى الناس فمنها كتاب " اللمع " وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب " كشف الأسرار وهتك الأستار " . . . الخ[٢] . وبكل ما ذكرت من النقول عن الثقات يرد على من قال ان كتاب الابانة قد ألفه الأشعرى عقب رجوعه عن الاعتزال ، ويوضح أن الأمر عكس ما قالوا . فان كتاب " اللمع " هو من جملة الكتب التي ألفها الأشعرى حال رجوعه عن الاعتزال والله أعلم .

الوجه الثاني : ونرد فيه من جوانب مختلفة .

١ — ان الأشعرى رحمه الله قد ذكر في كتابه " العمد في الرؤية " أسامي كتبه التي كتبها حتى سنة ٣٢٠ هـ ولم يذكر الابانة منها ، وقد ذكر ابوبكر محمد بن فورك أن

---

(١) العقيدة والشريعة ص ١١٢ .
(٢) تبيين كذب المفترى ص ٣٩ .

ما ذكره في كتاب " العمد " المذكور هي أسامي كتبه التي ألفها الى سنة عشرين وثلاثمائة أو . . . فتكون الابانة متأخرة عن هذا التاريخ ، ومتأخرة عن كتاب " العمد " الذى نص ابن فورك على أنه من الكتب التي ألفها بعد سنة عشرين وثلاثمائة . حيث قال : وقد عاش بعد ذلك الى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة ، وصنف فيها كتبا منها . . . وكتاب " العمد في الرؤية " (١) .

٢ — ان ما يرجح كون الأشعرى قد كتب " اللمع " عند أو بعد رجوعه عن الاعتزال مباشرة انا نراه يمزج فيه بين البراهين العقلية والنقلية ، مزجا تغلب فيه النزعة العقلية الى درجة التعقيد أحيانا ما يوحي بقرب عهده بهذا النوع من الحجاج ، وان كنا نلمس منه فيه أنه يجعل للنص مكان الصدارة لكن تحليله للنصوص ، تغلب عليه النزعة العقلية ، والحجاج المنطقي .

أما أن الأشعرى قد اقتصر في " اللمع " على صفات المعاني ، وغيرها من الصفات التي يمكن أن يكون للعقل مدخلية في اثباتها ، دون الصفات الخبرية ، التي لا تعلم الا بالسمع ، فهذا يفسر بأنه أراد الزام خصومه ممن ينكرونها ، ويعتمدون في انكارهم لها على حجج عقلية يدعون بأنها يقينية ، فأراد الأشعرى أن يلزمهم بأن ثبوتها من طريق العقل يقيني ، وأنه لا يسعهم انكارها ، بخلاف الصفات الخبرية التي يعتمد في اثباتها على النصوص ، ولا مدخلية للعقل في اثباتها ، فلا يكون عدم ذكر الأشعرى لها ، يعني أنه لا يثبتها في الوقت الذى ألف فيه كتاب " اللمع " ولكن الأشعرى اقتصر على ذكر الصفات التي يمكن اثباتها من طريق العقل ابتداء ، لأن الخصوم الذين يجادلهم ، لا يعترفون الا بحجة العقل ، والعقل فقط . ثم على فرض أنه كان في الوقت الذى صنف فيه كتاب " اللمع " لا يرى اثبات اكثر من المسائل التي أثبتها في كتاب " اللمع " فهذا ما يؤيد ترجيحنا بأن كتاب " اللمع " الفه في مرحلة تتلو مباشرة رجوعه عن مذهب المعتزلة لأن الرجل

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .

قد عاش في أحضان المعتزلة قرابة ثلثي عمره ، تشرب مبادئهم وأصولهم ، وتغذت بها أفكاره ، وأخلص لتلك المبادئ حتى كان هو المدافع عنها ، والمناظر لخصومها ، فرجل هذا شأنه من الصعب أن يرجع أو يتراجع عن تلك المبادئ والأفكار ، الا بما هو من جنسها أو أقوى منها من البراهين العقلية ، فيكون كتاب " اللمع " هو بداية رجوع الأشعري عن مذهب المعتزلة ، ثبت لديه ما ذكره فيه من المسائل بالبراهين العقلية ، التي وجدها أدق وأصوب ، من تلك البراهين التي كان يتعامل بها أيام كان على مذهب الاعتزال ثم أخذت تتبلور امامه الأمور شيئا فشيئا حتى كان من نتائج ذلك كتاب " الابانة " الذي ختم الله له بــه .

٣ — ان دعوى أن كتاب " اللمع " يمثل مذهب الأشعري الأخير ، مجرد ظن لا سند له ، وقد بني هذا الادعاء على أن كتاب " الابانة " فيه مبالغة في الاثبات بحيث اثبت فيه كلما وردت به النصوص وينتقد فيه المعتزلة بشدة ، وظني والله أعلم : أن قائل ذلك لما وجد جمهور الأشاعرة المتأخرين لا يثبتون اكثر من المسائل التي ذكرها الاشعري في كتاب " اللمع " توهم أن ذلك هو ما استقر عليه رأي الأشعري وأخذ به أصحابه المتأخرون ، وهذا وهم خاطئ ، لأن ما أثبته الأشعري في " اللمع " ليس معنى ذلك أنه ينفي غيره من المسائل التي يثبتها السلف ، واثبتها الأشعري نفسه في كتب أخرى ، بل الأمر كما قلت في الفقرة الثانية من الوجه الثاني ، أو أن كتاب اللمع من الكتب المختصرة التي يقتصر فيها مثلها على بعض المسائل دون بعض ، بعكس الكتب المطولة التي يبسط فيها القول ، وتستقصى المسائل .

٤ — ان المذهب الذي اقتدى به الأشعري بعد رجوعه عن مذهب المعتزلة مباشرة وبقي عليه فترة طويلة ليس هو المذهب السلفي الخالص ، الذي يمثله الامام احمد واتباعه من أهل السنة ، بل ان الأشعري انتقل من مذهب الاعتزال الى مذهب ابن كلاب ، واقتدى به فيما قال ، كما قد اتضح لنا ذلك في طوره الثاني ، فحري أن يكون كتاب

" اللمع " قد كتب في تلك الفترة ، أما كتاب " الابانة " الذى سلك فيه مسلك السلف ، واعلن فيه اقتداءه بالامام احمد ، وائتمامه به ، فأحرى به أن يكون بعد انتقاله الى بغداد لأن الأشعرى بعد أن رحل الى بغداد في آخر عمره ، وبقي فيها حتى مات ، والتقى في تلك الفترة بأهل السنة من الحنابلة وغيرهم فعرف أصولهم ، بمدارسته لهم ، والتفقه على الأئمة منهم ، كما قد ثبت بأنه كان يجلس في حلقة أبي اسحاق المروزى بجامع المنصور .

أما الدعوى الخامسة :

التي تقول : ان التنزيه الذى ذكره الأشعرى في كتاب " اللمع " من نفي الجسمية يتنافى مع اثبات الجهة ... الخ فللرد على هذه الدعوى أقول : ان ابا الحسن لا يرى تناقضا بين ما صرح به من اثبات استواء الرب على عرشه في " الابانة " وبين تنزيهه تعالى عن الجسمية بالمعنى الذى لا يصح في حق الله تعالى ، ومما يدل على ذلك أن ابا الحسن قد نفى الجسمية عن الله تعالى في ضمن حكايته لمذهب السلف في كتابه " المقالات "(١) وكتابه " جمل المقالات "(٢) ومع ذلك أثبت في الكتابين لله الجهة الشرعية ، وهو استواؤه تعالى على عرشه ، دون تكييف ، وقد قال في رسالته الى أهل الثغر : ان وصف الله بما وصف به نفسه ، لا يوجب شبهة لمن وصف من خلقه بذلك .... وقال : أجمع سلف الأمة على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكييف له ، وان الايمان به واجب ، وترك التكييف له لازم ، وأن لله يدان مبسوطتان ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه من غير أن تكون جوارح وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم وتقريعه لابليس .... وان الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها

---

(١) المقالات جـ ١ ص ٢٨٥ .
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٩ .

وثوابها ، وأن الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وليس استواؤه على العرش استيلاء ، كما قال أهل القدر ، لأنه لم يزل تعالى مستويا على كل شيء ...(١)

وعلى ذلك : فليس التنزيه الذي ذكره في كتاب " اللمع " رجوعا عن رأي له مخالف ذكره في كتابه " الابانة " ثم ان هذا ليس رأيا يخص ابا الحسن وحده ، بل هو رأي جميع المثبتين للصفات الخبرية ، فانهم مع تنزيه الله عن الجسمية ــ التي تتنافى ــ مع التنزيه اللائق بجلال الله وعظمته ــ يثبتون جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة ، ونفي الجسمية عن الله لا يتنافى مع اثبات الصفات له تعالى .

وأما الدعوى الأخيرة : التي تقول : بأن كل من ذهب الى أن الأشعري قد أثبت أن الله موجود بجهة لا مستند له في ذلك سوى كتاب الابانة .

فنقول : هذا خلاف الواقع ، وقائله يحكي عن نفسه بأنه لم يطلع على مصنفات الأشعري الا فالأشعري قد ذكر ذلك في الابانة ، ومقالات الاسلاميين ، عندما حكى مذهب أهل السنة وأصحاب الحديث ، وقال بعد ذلك : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل واليه المصير .(٢)

وفي كتابه " جمل المقالات "(٣) وفي رسالته الى أهل الثغر(٤) ، وفي كتابه الكبير الذي ألفه في الصفات . قال عنه : تكلمنا على أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين لنا فيها ، في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته ... وفي فنون كثيرة من فنون الصفات

---

(١) رسالة لأهل الثغر
(٢) مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٤٥ — ٣٥٠ .
(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٩ .
(٤) رسالة الى أهل الثغر مخطوطة مصورة .

في اثبات الوجه لله ، واليدين ، وفي استوائه على العرش وعلى الناشيء ومذهبه في الأسماء والصفات.(١)

فكتب الأشعري كلها سند لمن أثبت الاستواء ، وبهذا تسقط هذه الدعوى .

أما القول بموافقة مذهب متأخري الأشاعرة ، مذهب الأشعري ، كما يريد الدكتور حموده غرابة أن يصل اليه ، فذلك لا يتم الا اذا ثبت أن الأشعري ، أول الصفات في كتابه " اللمع " أو أنه آخر كتاب ألفه ، وأن الأشعري يرى تأويل ما عدا ما اثبته فيه من الصفات ، وأنى له بذلك ، فذلك دونه خرط القتاد، وتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات ، لا يتنافى اثبات الصفات الخبرية الثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة ، وبهذا يتضح أن مذهب الامام أبي الحسن الاثبات ، ومذهب اتباعه التأويل ، وشتان بينهما ، اذ أن الفرق بين الاثبات والنفي ، أو بين النافي والمثبت فرق جوهري ، وبهذا أكون قد اجبت عن السؤال الثالث الذي وعدت بأن تكون نتائج البحث في هذا الفصل هي الاجابة عنه .

الأسباب التي جعلتني أطيل الوقفة مع الأشعري :

أمّا ما جعلني أطيل الوقفة عند الكلام عن الأشعري ، ومذهبه ، فمرد ذلك الى أنه امام كبير ، له اتباع كثر ، منتشرون في كل أنحاء العالم الاسلامي ، يدعون اتفاقهم معه في المذهب وينسبون ما هم عليه من الاعتقاد الى الامام الأشعري برغم مخالفتهم له في كثير من الأصول ، وقد شاع في الناس أن ما يدينون به هؤلاء الاتباع من المعتقد ، هو مذهب الامام أبي الحسن الأشعري الأخير الذي أحب أن يلقى الله به ، لأن هؤلاء الاتباع اشاعوا ذلك واذاعوه . فأردت أن أبين أن الحقيقة خلاف ما زعموه . وأن الأشعري براء من كثير مما نسب اليه ، فقد كان يقول باثبات الصفات الخبرية من الاستواء والعلو والفوقية وغير ذلك

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ١٢٩ .

مما وردت به النصوص ، مما لا مدخلية للعقل في اثباتها وهو في ذلك موافق لما كان عليه السلف من أهل السنة وأصحاب الحديث ، وان اختلف معهم في بعض التفصيلات التي لا توجب له ذما ، ولا تبديعاً ، أما اتباعه فالفرق بينهم كبير ، والبون بينهم شاسع ، والأمر كما قال جولد تسيهر : ان كثيرا من رؤساء المدرسة الأشعرية ، التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناء لمنهجهم الذى لم يكتف امامهم بملاحقته بهجمات اعتقاديه بل نال منه ، وفتح فيه ثغرات بسهام مستعارة من الكنانة اللغوية ، والمتكلمون من الأشاعرة ، لم يكترثوا باحتجاجات استاذهم ، بل ثابروا واستمروا على التوسع في طريقة التأويل .(١)

وكما قال الشيخ محب الدين الخطيب : أما "الأشعرية" أى المذهب المنسوب اليه في علم الكلام ، فكما انه لا يمثل الأشعرى في طور اعتزاله ، فانه ليس من الانصاف أيضا أن يلصق به فيما أراد أن يلقى الله عليه .(٢)

ولما كان كتاب الابانة يمثل مذهب الأشعرى الأخير الذى استقر عليه، والتشكيك فيه معناه التشكيك في عقيدة الأشعرى ، فقد وقفت عند هذا الكتاب مليا ، لأبين ما أثير حوله من شكوك ، وأرد ذلك بما يمن الله به علىّ . لأن في اثبات أن ما في كتاب الابانة هو معتقد الأشعرى الأخير ، الذى مات وهو يعتنقه ، ويعتقد صحته ، ويدافع عنه ويرضاه لأتباعه ، تعرية لتلك الشكوك ، وبيان زيفها وبطلانها ، وبالتالي تعرية لمن يدّعي الانتساب الى الأشعرى ، مع مخالفته له ، ولعلّ في مثل ذلك لو تضافرت الجهود من كل حسب طاقته ، ما يجعل كثيرا من أولئك يعيدون النظر فيما هم عليه ويسلكون مذهب الأشعرى الصحيح ، ان كانوا صادقين في انتسابهم اليه ، وانتمائهم الى مذهبه .

ارجو أن أكون قد وفقت لبيان وجه الحق فيما هدفت إليه وما توفيقي إلاّ بالله .

---

(١) العقيدة والشريعة لجولد تسيهر .

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٤٣ .

(الفصل الرابع)

الطائفة الثالثة من طوائف أهل الاثبات

" الفلاسفة المتقدمون ، والحكماء الأولون "

المنقول عن متقدمي الفلاسفة اثبات علو الله وفوقيته ، فوق سائر مخلوقاته ، بائن من خلقه في جهة العلو كما ذكر ذلك أبو الوليد بن رشد الحفيد الذى كان من أتبع الناس لمقالات المشائين : أرسطو واتباعه ومن أكثر الناس عناية بها ، وموافقة لها، وبيانا لما خالف ابن سينا وأمثاله لها ، حتى صنف كتاب " تهافت التهافت " وانتصر فيه للفلاسفة ورد فيه على أبي حامد الغزالي في كتابه الذى صنفه في" تهافت الفلاسفة " وانتصر فيه للفلاسفة المشائين ، بحسب الامكان ، ومع ذلك ، ومع أن الفلاسفة المشائين ، الذين كان يمثل آراءهم من الفلاسفة الاسلاميين : ابن سينا ، والفارابي وغيرهما ، ينكرون الصفات ، وينفون أن يكون الله سبحانه وتعالى عاليا على خلقه ، مباينا لهم . كما قد قرر ذلك ابن سينا بقوله : أما امر الشرع فينبغي أن يعلم فيه أمر واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة ، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد ، من الاقرار بالصانع موحدا مقدسا ، عن الكم والكيف ، والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد بأنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودى ، كمي أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الاشارة اليها أنها هناك ـ ممتنع القاؤه الى الجمهور ... الخ (١) .

فان ابن رشد ، قد نقل عن الفلاسفة اثبات الجهة ، وقرر ذلك بطرقهم العقلية التي يسمونها البراهين وهذا لفظه في كتاب " مناهج الأدلة في عقائد الملة " .

---

(١) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤ ـ ٥١ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط : دار الفكر العربي سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م .

القـول في الجهـة :

وأما هذه الصفة ، فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى — بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)[1] ومثل قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض)[2] ومثل قوله تعالـى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)[3] ، ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)[4] ، ومثل قوله تعالى (تعـرج الملائكة والروح اليه)[5] ، ومثل قوله تعالى (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور)[6] الى غير ذلك من الآيات التي ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كلـه مؤولا ، وان قيل فيها انها من المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابها ،لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وان مـن السماء نزلت الكتب ، واليها كان الاسراء بالنبي (صلعم) حتى قرب من سدرة المنتهى .

قال : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقـت جميع الشرائع على ذلك .

قال : والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها ، هي أنهم اعتقـدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ،واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية .

قال :ونحن نقول : ان هذا كله غير لازم ، فان الجهة غير المكان ، وذلك أن الجهة هي اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به ، وهي ستة ، وبهذا نقول : ان للحيـوان فوق وأسفل ، ويمينا وشمالا ، وأمام وخلف ، وأما سطوح جسم آخر يحيط بالجسم ذى — الجهات الست .

---

(١) سورة طه آية ٥ .
(٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
(٣) سورة الحاقة آية ١٧
(٤) سورة السجدة آية ٥ .
(٥) سورة المعارج آية ٤
(٦) سورة الملك آية ١٦ .

فأما الجهات التي هو سطوح الجسم نفسه ، فليست بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء ، وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له ، وأما سطوح الفلك الخارج ، فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضا جسم آخر ، ويمر الأمر الى غير نهاية ، فاذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا ، اذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم ، فاذاً ان قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة ، فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود ، هو جسم ، لا موجود ليس بجسم ، وليس لهم أن يقولوا : ان خارج العالم خلاء ، وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ، ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولا وعرضا وعمقا ، لأنه ان رفعت الأبعاد عنه عاد عدما ، وان انزل الخلاء موجودا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم ، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ، ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة ، والشرائع الغابرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة ، وذلك أن ذلك الموضع ، ليس هو بمكان ، ولا يحويه زمان ، وذلك ان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد ، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن .

قال : وقد تبين هذا المعنى مما أقوله : وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء يدرك الا هذا الموجود المحسوس ، أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه ، أن الموجود انما ينسب الى الوجود ، أعني أنه يقال : انه موجود أى في الوجود ، اذ لا يمكن أن يقال انه موجود في العدم ، فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات ، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات ، قال تعالى : (لخلق

السموات والأرض اكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) [١] .

قال : وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم ، فقد ظهر لك من هذا أن اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وأن ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له ، فهو بعينه السبب الذى في أنْ لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه [٢] . لأن الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ، مثل العلم ، فانه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده ، كان شرطا في وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذى في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه الآ العلماء الراسخون ، فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يضرب مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم ، وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه . . .

والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور اليها ، لا سيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يمتثل في هذا كله فعل الشرع ، ولا يُتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله [٣] . فابن رشد مع اعتقاده أقوال الفلاسفة ، لا سيما الفلاسفة المشائين ، أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، الذين لهم التصانيف في الفلسفة ومع أن قوله في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله ، من أنها أمثال مضروبة ، لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمر الايمان بالله واليوم الآخر . . . كما قد قرر في كتابه " فصل

---

(١) سورة غافر آية ٥٧ .

(٢) قلت وكذلك لم يصرح الشرع باثبات الجسمية لله سبحانه . بمعنى أن الشرع لم يتكلم عن الجسمية نفيا واثباتا ، وانما كان الكلام فيها بعد ان نشأت الفرق الكلامية . .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص٨٣/٩٠

المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " يقول : ان جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كلاب والحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، والأشعرى ، والقاضي أبي بكر ، وأبي الحسن التميمي ، وابن الزاغوني وأمثالهم ممن يقول : (ان الله فوق العرش وليس بجسم . وقال هؤلاء الفلاسفة ، كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية : ان اثبات العلو لله لا يوجب اثبات الجسمية ، بل ولا اثبات المكان ، وبناء ذلك على أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وهذا تعريف أرسطو وأتباعه للمكان ، فهؤلاء يقولون : مكان الانسان هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن من الأفلاك فهو مكان للسطوح الظاهرة مما يلاقيه .

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئا ، فلا مكان هناك على اصطلاحهم ، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوى جسما ، واذا كان كذلك فالموجود هنالك لا يكون في مكان ، ولا يكون جسما ، ولهذا قال : فاذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود ، هو جسم لا موجود ليس بجسم " فقرر امكان ذلك كما قرر اثباته ، كما ذكره من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : والذى يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له : لا يمكن أن يوجد هناك شيء ، لا جسم ولا غيره ، أما الجسم فلما تقدم ، وأما غيره فلأنه يكون مشارا اليه بأنه هناك وما أشير اليه فهو جسم .

وهذا كما يقوله المعتزلة للكلابية ، وقدماء الأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث كالتميميين وأمثالهم وأتباعهم ، فيقول ابن رشد لهم : ما تقوله الكلابية للمعتزلة وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام العالم ولا داخل فيها ، أما أن يكون ممكنا

واما أن لا يكون ، فان لم يكن ممكنا بطل قولهم ، وان كان ممكنا فوجود موجود هو وراء — أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز ، لأنا اذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه ، لا في العالم ولا خارجا عنه ، ولا يشار اليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يشار اليه فوق العالم ليس بجسم ، كان انكار العقل للأول أعظم من انكاره للثاني ، فاذا كان الأول مقبولا وجب قبول الثاني ، وان كان الثاني مردودا وجب رد الأول ، فلا يمكن منازعو هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع اثباتهم لموجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه .(١)

ثم قال : وما ذكره ابن رشد من أن : هذه الصفة — صفة العلو — لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم متأخرو الأشعرية — كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : ان النزاع في ذلك ليس الا مع الكرامية ، والحنبلية وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا ، حيث ادعى أن السنن الالهية منعت الناس عن شهرة القضايا التي سماها "الوهميات" مثل أن كل موجود فلا بد أن يشار اليه فان تلك السنن ليست الا سنن المعتزلة ، والرافضة ، والاسماعيلية ، ومن وافقهم من أهل البدع ، ليست سنن الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين .

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة نصحيح ، وهذا مما يرجح أن نقله لأقوال — الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا لكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين ، وكذلك مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال ، وغيرها من الأمور للفلاسفة في ذلك قولان :(٢)

وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو ، وان المكان هو السطح الداخل الحاوى المماس للسطح الخارج المحوى ، ومعلوم أن من الناس من يقول : ان للناس في المكان أقوالا آخر ، منهم من يقول : ان المكان هو الجسم الذى يتمكن غيره عليه .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٦ ص ٢٤٤ / ٢٤٥ .

(٢) المصدر نفسه جـ ٦ ص ٢٤٥ .

ومنهم من يقول : ان المكان هو ما كان تحت غيره ، وان لم يكن ذلك متمكنا عليه .

ومنهم من يزعم : ان المكان هو الخلاء وهو ابعاد .

والنزاع في هذا الباب نوعان :

أحدهما : معنوي ، كمن يدعي وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

والثاني : نزاع لفظي وهو كقول من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكن عليه .

ولا ريب أن لفظ : المكان ، يقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ نزاع أهل الاثبات ، هل يقال : ان الله تعالى في مكان أم لا ؟ وهذا كنازعهم في الجهة والحيز لكن قد يقر بلفظ الجهة ، من لا يقر بلفظ الحيز ، أو المكان وربما أقر بلفظ الحيز ، أو المكان ، ومن لا يقر بالآخر ، وسبب ذلك اما اتباع ما ورد ، أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر .

وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر الى المقصد ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون الا ما يفتقر اليه المتمكن سواء كان محيطا به ، أو كان تحته ، فمعلوم ان الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد ان العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه فلا ريب أنه في مكان بهذا لاعتبار .

فمما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى الى ما سواه ، فانه سبحانه غني عن ما سواه وكل شيء فقير اليه ، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره الى ما سواه ، وأما اثبات النسب والاضافات بينه وبين خلقه ، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض ، وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات ، فمتفق عليه بين الأنبياء ، والمرسلين ، وسلف الأمة ، وأئمتها وبين هؤلاء الفلاسفة ، كما ذكر ذلك عنهم ، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك.[1]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

قلت : واثبات الجهة ، قد قال به أبو يعلي في كتاب " ابطال التأويل " فانه قال : فاذا ثبت أنه على العرش ، فالعرش في جهة ، وهو على عرشه ، قال : وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع ، اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ، لأن أحمد اثبت هذه الصفة ، التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة ، والدليل عليه : أن العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه ، فاقتضى أنه في جهة ، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا يرفع يديه ووجهه نحو السماء ، وفي هذا كفاية .

قال : ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول : ليس في جهة ، ولا خارجا منها ، وقائل هذا بمثابة من قال : باثبات موجود مع وجود غيره ، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما ، وبين قوله : طلبته فاذا هو معدوم .(١)

قلت : وقد نقل القرطبي اجماع السلف الأول رضي الله عنهم على اثبات الجهة . فقال : وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ، ولا ينطقون بذلك . بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه ، وأخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وانما جهلوا كيفية الاستواء ، فانه لا تعلم حقيقته ... الخ .(٢)

أما قول ابن رشد : ان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم ، فانه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذى في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه الا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٠٧ / ٢٠٨ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٧ ص ٢١٩ ، وشرح الأسماء الحسنى له أيضا مخطوط مصور لوحة رقم ١٠٦ .

معرفته ، ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته ، مثل العلم بالنفس، أو يضرب لهم مثالا من الشاهد ، فان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم ، وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه ، مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد ... الخ .

فمراده به ما قد صرح به : ان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، وان الظاهر منها هو فرض الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور .(١)

وقال أيضا : فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به ، ... وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ... ونحن نقطع أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ... أ هـ .(٢)

قلت : وهو هنا يوافق ابن سينا وغيره من الفلاسفة المشائين الذين يقولون : ان الأنبياء أخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ... بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وان لهم نعيما محسوسا ، وعقابا محسوسا ، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا .(٣)

لكن مما دل عليه ظاهر النطق الموافق لما أدى اليه البرهان . علو الله سبحانه ، ومباينته لخلقه على ما قد قرره فيما تقدم من كلامه في أول الفصل .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٤٥ .

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ضمن المجموع السابق ص ١٩ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٨/٩ .

اما ما ذكره من أن الجمهور انما يتسع لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ... فان هذا أمر لا يختص به الجمهور كما يسميهم ابن رشد ، وهم الأكثرية ، وانما ذلك يعم جميع العقلاء الذين يتكلمون بصريح العقل ، بخلاف من يتكلم في المعقول بما هو وهم وخيال فاسد ، لأن ما يثبت من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك ، انما نعلمه ابتداء بما نعلمه في الموجودات التي نعرفها ، ثم اذا اخبرنا الصادق المصدوق عن الغيب الذى لا نشهده ، فانما نفهم مراده الذى أراد أن يفهمنا إياه ، لما بين ما أخبر به من الغيب ، وبين ما علمناه في الشاهد من القدر الجامع الذى فيه نوع تناسب وتشابه ، فإذا أخبرنا عما في الجنة من الماء واللبن والعسل والخمر والحرير .. لم نفهم ما أراد افهامنا.أن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرا مشتركا وتناسبا وتشابها يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه ، وان كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر .

كما قال ابن عباس : ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء ...(١) واذا كان بين المخلوق والمخلوق قدر فارق مع نوع من اثبات القدر المشترك الذى يقتضي التناسب

---

(١) اخرجه ابن جرير في تفسيره جـ ١ ص ١٧٤ / ١٧٥ عند تفسيره لقوله تعالى (وأتوابه متشابها) باسنادين : كليهما يلتقيان عند الأعمش ، عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال : لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا الا الأسماء ، وفي رواية : ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء وفي ثالثة : ليس في الدنيا من الجنة شيء الا الأسماء ، ومعانيها كلها متقاربة . فكلها تتفق في أنه لا شبه بين ما في الدنيا وما في الآخرة الا بالأسماء فقط ، أما الحقائق فتختلف . غير أن ابن جرير : لا يرتضي ذلك ، ويرجح أن مافي الجنة يشبه ما في الدنيا من حيث اللون والمنظر ، وان اختلف من حيث الطعم والذوق ... الخ . وقد اخرج ابن كثير هذا الحديث عند تفسيره للآية جـ ١ ص ٦٤ وقال : رواه ابن جرير من رواية الثورى ، وابن أبي حاتم من حديث معاوية كلاهما عن الأعمش به ...

والتشابه من بعض الوجوه ، فمعلوم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق ، فهذا مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه ، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق ، مع أنه لولا أن بين مسمى الموجود والموجود ، والحي والحي ، والعليم والعليم . . . وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطىء المناسب ما يجعلنا نفهم المعنى ، ولولا ذلك القدر المشترك ، لما أمكن أحد أن يفهم معنى ما أخبر به عن الأمور الغائبة .

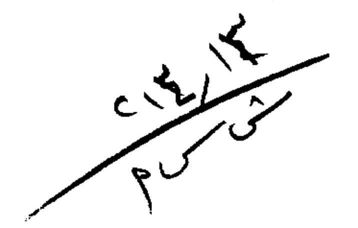
واذا كان هذا في الخطاب السمعي الخبرى ، فكذلك في النظر القياسي العقلي ، فانما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه ، فيعتبر الغائب بالشاهد ، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عامة ، فيكون ادراج المعينات فيها هو قياس الشمول . . . ويكون اعتبار المعين بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك ، سواء كان هو دليل الحكم ، أو علة الحكم .(١)

اما كيف أقر متقدموا الفلاسفة ، وحكماؤهم فنستطيع أن نقول : انه من المرجح أنهم قد أقروا بذلك على فطرتهم الأولى ، لأن الاقرار بذلك مما فطر الله عليه الخلق كما تقدم .

أو أنهم تلقوا ذلك من الشرائع السماوية التي جاء بها الأنبياء والمرسلون ، كموسى وعيسى وغيرهما صلوات الله وسلامه على جميعهم والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد .

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٠ / ٢٣ ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٢٣/١٢٥ .



(الفصل الخامس)

الطائفة الرابعة من طوائف أهل الاثبات

(المجسمة والمشبهة)

تمهيد :

قبل أن أبدأ الحديث عن هذه الطائفة ، أرى أن أبين أن لفظ التجسيم والتشبيه في كلام الناس لفظ مجمل ، فأهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة الحديث والتفسير ، والأئمة الأربعة ، ليس فيهم من يقول : ان الله جسم ، وليس فيهم من لم يقل ان الله ليس بجسم ، والتزموا في النفي والاثبات ، ما جاء به الكتاب والسنة ، فهذا لفظ مبتدع ، ومن طريقة السلف أن يمسكوا عن التكلم بالبدع نفيا واثباتا ، أو يفصلوا لقول في اللفظ والملفوظ والمجمل فما كان في اثباته من حق يوافق الشرع أو العقل اثبتوه ، وما كان في نفيه حق ، في الشرع أو العقل نفوه ، وعبروا عنه بالألفاظ الشرعية ، فان كان الخطاب مع من لا يتم التفاهم معه الآ بمثل تلك الألفاظ خاطبوه بها ، بعد أن يحفوا بها من القرائن ما يبين مرادهم ، أما لفظ التشبيه في عرف السلف فيطلق على من جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، فهذا هو المشبه المبطل المذموم . ولذا فقد كان من عبارات السلف : كقول نعيم بن حماد شيخ البخارى : من شبه الله بخلقه فقد كفر .(١) ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، يثبتون لله ما أثبته من الصفات ، وينفون عنه مشابهة المخلوقات ، يثبتون له صفات الكمال ، وينفون عنه ضروب الأمثال ، ينزهونه عن النقص والتعطيل ، وعن التشبيه والتمثيل ، اثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل ، (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) .(٢) هذا هو موقف السلف من التجسيم والتشبيه ، أما في عرف الفلاسفة والمتكلمين من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فيراد

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٠

(٢) سورة الشورى آية ١١٠

بهما : ذم كل من أثبت لله شيئا من الصفات ، بمعنى أنه يراد بهما نفي ما يستلـــــزم اتصافه بالصفات ، بحيث لا يرى ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج اليه الملائكة ولا الرسول ، ولا ترفع اليه الأيـدي ، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين لـه ولا محايث ، ونحو ذلك من المعاني السلبية ، التي لا يعقل أن يتصف بها الا المعدوم . ثم هؤلاء النفاة متفاوتون في النفي والاثبات ، فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية : يقولون لمن أثبت لله الأسماء الحسنى انه مجسم مشبه ، ومثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلـة ونحوهم ، يقولون : لمن أثبت الصفات انه مجسم مشبه ، ومثبتة الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية ، يقولون لمن أثبت ذلك : انه مجسم مشبه ، وهكذا سائر النفـــاة ، حتى ان من هؤلاء من يدخل عامة الأئمة المشهورين كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أئمة السلف في قسم المجسمة والمشبهة ، بدعوى أنهم يثبتون الصفات لله تعالى ، وأولئـــك النفاة ينفونها عنه .(١) بل لقد وصل ببعضهم الغلو الى أن قال(٢) : ثلاثة من الأنبياء مجسمة مشبهة ، موسى حين قال : (ان هي الا فتنتك)(٣) ، وعيسى حين قال (تعلم ما فـــي نفسي ولا أعلم ما في نفسك)(٤) ، ومحمد حين قال (ينزل ربنا)(٥) ، ومنتهى هؤلاء النفاة الى اثبات وجود مطلق وذات مجردة عن الصفات ، غير أن الوجود المطلق ، والذات — المجردة عن الصفات ، على هذا التقدير انما يكون في الأذهان لا في الأعيان .(٦)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ ، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ص ٢٤ ، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ .

(٢) القائل : هو ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية ، انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٥٥ .

(٤) سورة المائدة آية ١١٦ .

(٥) احاديث النزول سبق الكلام عليها عند الكلام عن أدلة أهل السنة والجماعة وهي متواترة .

(٦) منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ ٢ ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ .

ولذلك فستكون دراستنا للتشبيه ، والتجسيم في ضوء مفهوم السلف لهما ، لا في ضوء مفهوم النفاة ، الذين يريدون بنفيهما نفي كل أمر ثبوتي عن الله سبحانه .

فالمشبهة هم الذين قاسوا صفات الله سبحانه وتعالى ، على ما ألف الناس من صفاتهم ، بمعنى أنهم شبهوا صفات الله بصفات خلقه .

والمجسمة : هم الذين ذهبوا الى الحديث عن كيفية اتصاف الذات بصفاتها ، الى المدى الذى يجعل الذات الالهية كغيرها من الذوات .

ولكن قبل أن ندرس التجسيم والتشبيه عند القائلين به في الاسلام ، أرى أنه من المناسب أن نبحث عن جذوره التاريخية ، بمعنى أن نعرف هل كانت هناك تيارات تجسيمية وتشبيهية ، سبقت مذاهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين ، وهل يمكن أن تكون تلك التيارات بمثابة الأصول التي بنى عليها المجسمة والمشبهة من المسلمين قولهم . ثم بعد ذلك ننتقل الى التشبيه والتجسيم ، الذى قالت به بعض طوائف الأمة الاسلامية ، أو من يجمعهم الاسلام ويشتمل عليهم ظاهرا ، ولذلك فسيكون في هذا الفصل مباحث :

المبحث الأول :

الجذور التاريخية للتجسيم والتشبيه ، التي سبقت مذاهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين :

مما لا شك فيه أن هناك تيارات تجسيمية ، وتشبيهية ، كانت موجودة قبل أن يوجد مثل ذلك في الاسلام ، وقد اختلف الناس قبل الاسلام في التجسيم والتشبيه ، فقيل : ان اليهود على وجه العموم مشبهة مجسمة .(١) وكذلك النصارى لأنهم قالوا : بحلول الاله في جسد المسيح ، وأيضا المانويون(٢) ، واصحاب الرواق(٣) قائلون بالتجسيم وعلى

---

(١) تبصرة الأدلة ص ٧٠ ـ ب ، والتمهيد لأبي المعين النسفي ٣/أ ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ١٩ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢١٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط / يوسف كرم ص ١٦ .

(٣) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٣ .

ذلك يمكننا تقسيم هذه التيارات الى قسمين :

١ — تيارات دينية .

٢ — تيارات فلسفية أو وثنيـة .

التيارات الدينيـــــة :

١ — اليهوديـــة :

لقد كان اتجاه اليهود الى التجسيم واضحا ، فلم يستطيعوا فـي أى فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد ، وكان اتجاههـم الى التجسيم والتعدد واضحا ، في جميع مراحل تاريخهم ، وتعد كثرة أنبيائهم دليلا على تجدد الشرك فيهم ، فقد كانوا يعبدون الأرواح والأحجار أحيانا ، وأحيانا أخرى ، مقلدين يعبدون معبودات الأمم المجاورة ، وقد ظل بنـــو اسرائيل على هذا الاعتقاد الى أن جاء موسى عليه السلام ، وخرج بهم من مصر ودعاهم الى عبادة الله وحده ، ولكن عندما تركهم مع أخيه هارون ، ما لبثوا أن عادوا الى الأصنام وعبدوا العجل الذهبي ، وبقيت عبادة العجل تتجدد فـي حياة بني اسرائيل من حين لآخر ، كما تروى ذلك توراتهم.(١) جاء في ســـفر الخروج : ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل ، اجتمـــع الشعب على هارون ، وقالوا : له قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا .(٢) وبعد موسى وفي عهد القضاة ، تأثر بنو اسرائيل بمعبودات الكنعانيين ، فعبدوا بعـــل اله الكنعانيين كما عبدوا "يهوه" الذى أعلنه موسى الها لهم ، ولكن اذا مـــا نظرنا الى صورة الاله "يهوه" كما ترسمه اسفار التوراة الخمسة المحرفة نجد هـــا تكاد أن تصوره في صورة بشرية محضة ، فمن الأوصاف الحسية "ليهوه" انه كان

---

(١) اليهودية للدكتور احمد شلبي جـ ١ ص ١٧٦ وما بعدها .
(٢) سفر الخروج الاصحاح ٣٢ / ١٨ — ٢٦ .

يسير امام جماعة بني اسرائيل ، في عمود سحاب ، فقد جاء في سفر الخروج : وارتحلوا من سلّون ، ونزلوا في ايتام طرف البرية ، وكان الرب يسير أمامهم نهارا في عمود سحاب ليهديهم في الطريق ، وليلا في عمود نار ليضيء لهم .(١)

ومن الأوصاف "ليهوه" أيضا : ما جاء في التوراة : ثم صعد موسى وهارون ، وناداب وأبيهو ، وسبعون من شيوخ اسرائيل ، ورأوا اله اسرائيل ، وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء في النقاوة ، ولكنه لم يمد يده الى أشراف بني اسرائيل(٢) ، ويقول : (سفر التكوين في الاصحاح الثامن عشر) في قصة قوم لوط واهلاكهم وتدمير قريتهم : ان ثلاثة رجال : وهم الله ، وملكان معه ، قد قدموا على ابراهيم ، وهو جالس بباب خيمته ، فأسرع ابراهيم بعد أن عرف الله من بينهم وطلب منهم أن يستريحوا عنده بعض الوقت بسبب ما لحقهم من تعب السفر ، ومشقته ، ويروى السفر : انه قدم لهم ماء يغسلون به أرجلهم ، وشيئا من الخبز يأكلونه كما يصفه سفر اللاويين بأنه يأكل ويتلذذ بالطعام ، كما يصفه سفر الخروج : بأنه يثور ويغضب ويرتكب أشياء يندم عليها .(٣) تعالى الله عن افترائهم وكذبهم علوا كبيرا .

وعلى وجه العموم ، فاليهود وصفوا الله بما لا يليق به تعالى من صفات الكمال ، فقالوا : ان له صورة آدم ، وشعر قطط ، ووفرة سوداء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة ، وعض اصابعه حتى خرج منها الدم ، وأن الجبار ضحك حتى بدت نواجذه .(٤) أي : أنهم تصوروا الله جسما في صورة الآدمي ، لحم ودم ، وان بينه وبين البشر تشابه كبيرا ، وانه لولا

---

(١) سفر الخروج الاصحاح ١٣/٢٠ - ٢١ ، والاصحاح ١٩/٩ .
(٢) المصدر نفسه الاصحاح ٢٤/٩ - ١١ .
(٣) الأسفار المقدسة للدكتور علي عبد الواحد وافي .
(٤) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٧ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٣٥ اليهودية للدكتور احمد شلبي ج ١ ص ١٧٦ وما بعدها .

جسميته لما دلت عليه الأجسام ، وقد امتلأت توراتهم المحرفة بما يوحي بالتشبيه والتجسيم ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا . أضف الى ذلك : انهم قد وصفوا الله بالنقائص التي تنزه عنها ، فشبهوه بالمخلوق في عجزه وفقره ، فوصفوه تعالى عن ذلك : بالفقر والبخل ،واللغوب ، والعجز يقول ابن تيمية رحمه الله : اليهود كثيرا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ، ويمثلونه به حتى يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ، ونحو ذلك من النقائص ، التي يجب تنزيهه عنها ، وهي من صفات خلقه (١) .

ويقول الشهرستاني : وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الأخرى (٢) .

٢ - المسيحية :

لقد قال النصارى : ان الاله حل في عيسى عليه السلام ، كما قالوا : انه جوهر . فهم وان قالوا بالحلول الخاص ، فقد قيل : انه يمكن التدليل على ان التجسيم كان لديهم واضحا ، في فكرة حلول الله في المسيح ، وتجسد الكلمة ، ذلك أن المسيحية ، وان خالفت المجسمة في اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ، الا أنها وافقتها في المعنى ، والتصريح بالتجسيم ، او التلميح بالحلول بمعنى : أن يحل الله في انسان بذاته ، كلاهما يؤدي الى اتصاف الانسان بالصفات الالهية ، واتصاف الله بالصفات الانسانية ، وفكرة وحدة الوجود ، فضلا عن أنها تؤدي الى القول بقدم العالم ، فانها تؤدي الى التجسيم ، فالقول : بأن الله حال في العالم ، أو أن العالم حال في الله

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج٨ ص٤٣١ ، ج١٠ ص٥٥ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص٢١٩

كلاهما يؤدى الى التجسيم .(١)

يقول ابن تيمية رحمه الله : والنصارى كثيرا ما يعدلون المخلوق بالخالق ، حتى يجعلوا في المخلوقات من نعوت الربوبية وصفات الالهية ، ويجوزون له مالا يصلح الا للخالق .(٢)

قلت : ويمكن أن يقال : لو كان الله قد حل في بعض الأشخاص كعيسى أو غيره — تعالى الله عن ذلك — لكان عرضا من الأعراض ، فيكون الشخص الذى حل فيه الاله ، اكمل من الاله ، لأن ذلك الشخص قائم بنفسه ، والاله تعالى غير قائم بنفسه ، بل محتاج الى من قام به . تعالى الله عن كل قول يخالف كماله .

التيارات الفلسفية ، والوثنية :

١ — المانوية : نسبة الى مانى بن فاتك الحكيم ، الذى ظهر في زمن سابور ابن اردشير ، وقد أحدث دينا بين المجوسية ، والنصرانية ، ونادى بتعديل دين زردشت ، للتقريب بينه وبين المسيحية .

كانت أهم تعاليم ماني تقول : بأن أصل العالم النور والظلمة وعن النور نشأ الخير وعن الظلمة نشأ الشر . وهو في ذلك متبع لزرادشت ، في القول بالأصلين ، ويرى ماني أن النور والظلام اللذان يكونان مبدأ العالم ، كل منهما منفصل عن الآخر ، فالنور هو العظيم الأول ، وهو الاله الحق ، وله خمس صفات : الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة ، وله خمس صفات روحانية هي الحب والايمان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية .(٣)

---

(١) تبصرة الأدلة للنسفي ص ٧٠ — ب .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٠ ص ٥٥ .
(٣) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار جـ ١ ص ٢٠٨ وما بعدها ط ٤ ايران في عهد الساسانيين ص ١٦٩ — ١٩٥ لكريستنسن ترجمة د . الخشاب ط سنة ٥٧م انظر الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٤ .

يقول المقدسي في كتابه " البدء والتاريخ " قال ماني ، وابن أبي العوجاء أن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ، وانهما قديمان ، حيان حساسان ، وان فعلهما في الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا ممتزجين ، فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج ، فأقرا بحادث في القديم من غير سبب أوجبه ولا ارادة منه .(١)

ومن آرائه أيضا أن النور من شأنه أن يكون عاليا على كل شيء الى ما لا نهاية له ، وأن الظلمة في اسفل السفل الى ما لا نهاية ، وأن كل واحد منهما متناهي المساحة من الجهة التي يلاقي منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس .

ويرجع مذهبه الى مذهب الثنويه ، لأنه تابع فيه الثنويه القديمة ـ المجوسية ، والزروانية ، والزردشتية ـ وان كان بينهم بعض الاختلاف .

٢ ـ المزدكية : أتباع مزدك الذى ظهر في أيام قباذ والد أنوشروان ، حكى الوراق : أن قول المزدكية ، كقول كثير من المانوية في الكونين ، والأصلين ، الا أن مزدك كان يقول ان النور يفعل بالقصد والاختيار ، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور عالم حساس ، والظلام جاهل أعمى . وكان يرى مزدك : أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى ، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى : قوة التمييز ، والفهم ، والحفظ والسرور ، كما بين يدى خسرو أربعة أشخاص .(٢)

٣ ـ الديصانية : وهي مذهب قديم وجد قبل المانوية ، وهو قريب منها فقد آمن ديصان بالأصلين النور والظلمة ، والنور مختار أن يفعل الخير باختياره ،

---

(١) البدء والتاريخ للمقدسي جـ ١ ص ٩٠ ، ط ليدن ١٩٠٦م ، وراجع أيضا الملل والنحل جـ ١ ص ٢٤٤ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٩ ، ايران في عهد الساسانيين ص ٣٠٢ ونشأة الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢١٠ .

والظلمة مطبوع على فعل الشر اضطرارا ، ويشبه ابن د يصان الرواقيين في تجسيمهم كل شيء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية .(١)

٤ - الفلسفة الرواقية : مؤسسها هو : زينون ، من أهل فيطس ، يقال انه ولد سنة ٣٣٦ ، وتوفي سنة ٢٦٤ قبل الميلاد ، كان يرى أن المبادئ هي الله عز وجل ، وهو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل(٢) وكانت الرواقية : تقول : ان النفس جسم ليس له طول ولا عرض ، ولا قدر مكاني ، وقد مال الرواقية الى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية اجساما(٣) ، وهذه الأجسام عندهم مادة متنفسه ، أى حية ،

يقول فلوطرخس في الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة .

اما الرواقيون فانهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا : انه الكل ، وقالوا انه مجسم(٤) ، ويقول أيضا أن الرواقيين يحدون الجوهر الالهي بأنه روح عقلي نارى ، ليس له صورة ، وانه يقدر أن يتصور بأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل(٥)

قلت وفي هذا ما يوحي : بأنهم قالوا :بوحدة الوجود المادية . والله عند الرواقيين هو : صورة العالم في افكار الناس ، والله هو العالم ، والعالم هو الله ، وجمال العالم ظاهر فيما يرى من الحيوانات والنبات والأشجار وغير ذلك ومما يزيد في بهاء العالم ما يبدو لنا فيه(٦) .

وقال الرواقيون : ان الله نار صناعي ، يسلك طريق ايجاد العالم

---

(١) مذهب الذرة / لبينتز ص ٩٨، ٩٩، ١٤٣ ، بهامش كتاب النظام للدكتور ابو ريدة ص ٨٦ ، ٧٧ ، نشأة الفكر جـ ١ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ط ٤ .
(٢) الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٠٤، ١٠٥ ترجمة قسطالوقا ط ١٩٥٣م .
(٣) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ٣٠٢ ط ٢ .
(٤) المصدر نفسه ص ١٠٦ .
(٥) الآراء الطبيعية ص ١٠٦ .
(٦) الآراء الطبيعية ص ١٠٧ .

وهذه النار تحتوى في داخلها على كل الصور الخاصة بالبذور أو الحيوانات المنوية التي عنها تتولد الجزئيات ، التي بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم .[١] فالله عندهم روح ، أى أنه نفس مادية بالمعنى الرواقي .

وتأثر المفكرين المسلمين بالفلسفة الرواقية عن طريق الفلسفة اليونانية كان عن طريق الغنوصية التي وصلت اليهم عن طريق الديصانية ، والمذاهب الثنوية التي كانت منتشرة حول مدينة رها ، وقد كانت الديصانية منتشرة انتشارا كبيرا في العراق عدا المدن الفارسية[٢] وبالجملة فان تصور الله على شكل جسماني ، أوما في معنى الجسماني كان سائدا في الثيولوجيا اليونانية الا أن الأنظار لم تلتفت اليه كمذهب خارج عن المألوف الا بعد ظهور الديانات السماوية التي جاءت لتؤكد وحدانية الله وتنفي عنه مشابهة المخلوقات ، أو مشاركته تعالى صفات الالوهية . هذه هي بعض الأفكار الدينية التي كانت موجودة قبل الاسلام ، وفي صدر الاسلام في البلاد المفتوحة ، والتي كان اصحابها ينظرون للاله ويصفونه من خلالها .

واذا أردنا أن نتحدث عن التشبيه والتجسيم في الاسلام فيجب أن نشير الى أنه قد مضى عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، والمسلمون كلهم على كلمة سواء من توحيد الله ، واثبات ما اثبته لنفسه وأثبته له رسوله الكريم (صلعم) من الصفات التي وردتبها النصوص ، اثبات وجود لا اثبات تكييف ، ولم يتحدث أحد منهم عن هذه الألفاظ المبتدعة كالجسم والجوهر والجهة والتحيز وغير ذلك ، وانما كانوا يعبرون بألفاظ الشرع لا يتجاوزونها ، ولم يخطر ببال أحد منهم أن الله يشابه مخلوقاته بوجه من الوجوه .

اذا فالتشبيه والتجسيد بالمعنى المذموم هو طارىء ودخيل على المسلمين في

---

(١) الآراء الطبيعية ص ١١٤ .

(٢) مذهب الذرة ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٣٤ ، نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ط ٤ .

معتقدهم ، ولكن كيف ذلك ؟ نحن نعلم أن الفتوحات الاسلامية ، قد اتجهت شــــرقا وغربا ، واتسعت رقعة ديار الاسلام ودخل كثير من أهل تلك البلدان المفتوحة في الاسلام وتعلموا اللغة العربية ، وأجادها كثير منهم لشدة اندماجهم مع العرب المسلمين الفاتحين ولأنها لغة الدين الجديد ، واطلع المسلمون الفاتحون على ما عند أولئك من ثقافـــة ، وترجمت الكتب اليونانية والفارسية الى اللغة العربية ، وامتزجت الثقافة الاسلامية بثقافـــة أهل تلك البلدان ، فأثرت بها ، لكن هل أصبح هذا الاندماج كليا ؟ بمعنى أن يصير أهل تلك البلدان المفتوحة من أرض الروم وفارس كالعرب ، أو العكس في تفكيرهم أو عقليتهم ونزعاتهم . الجواب أن ذلك لم يكن ، بدليل أن كثيرا ممن اعتنقوا الاسلام من أهـــــل البلدان المفتوحة ، حاولوا صبغ هذا الدين بصبغتهم الخاصة ، وفهموا الاسلام بالقدر الذى تسمح به عقولهم ، المملوءة بما علق بها من دياناتهم القديمة ، كما لم يستطيعــــوا أن يتخلصوا مما في أذهانهم من حكمة فارسية ويونانية الى غير ذلك ، وكان طبيعيا والحال كذلك أن توجد في تلك البلدان المفتوحة نزعات دينية جديدة ، وتعاليم لم تكن موجــودة من قبل ، وأن تتأثر الديانات التي كانت موجودة عند أولئك بالدين الجديد — ديــــن الاسلام وتعاليمه — وأن يحاولوا صبغ هذا الدين وتعاليمه ، بما في أذهانهم وعقولهـــم ، من تعاليم دينية سابقة ، وليس أدل على ذلك من أن كل الخلافات التي حصلت في العقيدة الاسلامية بعد أن كانت صافية نقية مما شابها بعد ذلك من الانحراف والتمزق بين أبنائها حتى أصبحوا شيعا واحزابا ، يضلل بعضهم بعضا ، ويكفر بعضهم بعضا نشأت وترعرعـت خارج موطن الاسلام الأصلي — الجزيرة العربية — في العراق ، وبلاد فارس ، وأرض حران قام باشاعتها أناس من أهل تلك البلدان الأصليين وروجوها واذاعوها بين الناس . اما متأثرين بما يجرى في دمائهم من تعاليم دينية سابقة ، أرادوا أن يمزجوها بتعاليم الاســــــلام لتظهر في ثوب جديد ، يأخذ من كل تعاليم بطرف ، أو بهدف اعادة بعض ما كان لهـــم من مجد سابق قديم ، ونفوذ مستقل عن العرب، ووجد من الخلفاء من أيدها ، وفرضهـــا

على الناس فرضا ، كما هو شأن المأمون مع مذهب أهل الاعتزال . واما بهدف افساد الدين الجديد عن طريق بث الأفكار المسمومة فيه وتشويهه ذلك لأنهم عجزوا عن مواجهته عسكريا في ميادين القتال ، فلجأوا الى مواجهته فكريا ، بالدسيسة فيه ، والعدول بنصوصه عما تضمنته اما بنفي ما دلت عليه من حقائق معانيها ، فيعطلوا الاله عما يستحقه من صفات الكمال فلا يوصف بشيء مما تضمنته تلك النصوص ، واما بحمل تلك النصوص على ما هو اللائق من صفات البشر ، فشبهوا الله بخلقه ، ولم ينزهوه عما لا يليق به سبحانه ، هذا الى جانب ما كان لليهود من دور بارز في هذا الشأن فهم أعداء كل دين سماوي ، فكما أفسدوا الديانة التي جاء بها عيسى عليه السلام على أهلها ، حاولوا أن يبذروا بذور الشر والفتنة بين المسلمين ، بهدف افساده العقيدة الاسلامية في عقول بنيها ، وتمزيق المسلمين شر ممزق . فلقد كان لقول كل من النفاة المؤولة الذين أولوا النصوص وصرفوها عن معانيها الظاهرة منها التي لا تحتمل غيرها ، الى معان أخرى لا تحتملها النصوص ، وكذلك قول المشبهة الذين حملوا ما جاءت به النصوص من الكتاب والسنة ، على ما يعلم من صفات المخلوقات _ مستند في قول اليهود .

فقد قالت احدى الفرق اليهودية (١) : ان الله خاطب الأنبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره ، وقدمه على جميع الخلائق ، واستخلفه عليهم ، وقالوا : كل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى ، فهو خبر عن ذلك الملك والا فلا يجوز وصف الله بوصف .

وحمل جميع ما جاء في التوراة من طلب الرؤية ، وكتب التوراة بيده ، واستوى على العرش . . . على ذلك الملك (٢) ، وهذا بعينه هو ما يقوله المعطلون النفاة من معتنقي دين الاسلام .

وفرقة اليوذعانية ، أتباع يوذعان من همذان _ ويقال : ان اسمه كان يهوذا

---

(١) فرقة يقال لها المقاربة . الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٧ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٧ .

كان يقول ان للتوراة ظاهرا وباطنا ، وتنزيلا وتأويلا ، وقد خالف يوذعان وأتباعه كافة اليهود بتأويلاته ، ووافقه على ذلك أصحاب موشكان الذين يعرفون بالمشكانية (١) وهذا كما نرى هو عين ما يدعيه الغلاة من الشيعة والقرامطة والباطنية وغيرهم .

هذه مقدمة أردت أن أبدأ بها قبل الكلام عن التشبيه والتجسيم عند القائلين به في الاسلام .

المبحث الثاني :

(المشبهة والمجسمة في الاسلام)

المشبهة ينقسمون الى طوائف شتى ، وأول من أظهر التشبيه في الاسلام طائفة من الشيعة منهم السبائية (٢) ، الذين سموا عليا الها وشبهوه بذات الاله ولما احرق عليّ قوما منهم قالوا : له الآن علمنا أنك اله ، لأن النار لا يعذب بها الا الله (٣) وقد استطاع ابن سبأ أن ينفث آراءه القائلة ، بتأليه عليّ بين أهل المدائن ، والكوفة الذين التفوا حوله وقد ظهرت بعض الفرق التي مالت الى التجسيم والتشبيه ، ومعظمها من الشيعة وخاصة الغلاة منهم ، كالبيانية (٤) الذين يقولون : ان الله عز وجل على صورة الانسان ، وانه

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢١٦ .

(٢) اصحاب عبد الله بن سبأ كان يهوديا من يهود صنعاء ، وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة التي أظهرها في الاسلام قال : النوبختي ان عليا قتله ، انظر : فرق الشيعة للنوبختي (ط ـ استانبول سنة ١٩٣١م) ص ١٩ — ٢٠ وقال غيره ان عليا نفاه الى ساباط المدائن ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١ ومنهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ١٤ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ .

(٤) اصحاب بيان ابن سمعان التميمي النهدى اليمني قتله خالد بن عبد الله القسرى ثم صلبه على مقالته هذه .

يهلك كله الا وجهه ،(١) والجناحية ،(٢) القائلين : ان روح الله كانت في آدم ، ثم تناسخت حتى صارت في امام الطائفة عبد الله بن معاوية ، وادعى الألوهية (٣) ، والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي : الذى ادعى أنه يعلم اسم الله الأكبر ، وأن معبودهم : رجل من نور ، على رأسه تاج ، وله من الأعضاء ، والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة ، وان حروف (أبي جاد) على عدد أعضائه ...(٤)

والمنصورية أصحاب أبي منصور العجلي : الذى زعم أنه عرج به الى السماء فمسح معبوده رأسه بيده ، ثم قال له : أى بني اذهب فبلغ عني ،(٥) ... والخطابية أصحاب أبي الخطاب بن أبي زينب ، الذين قالوا : بألوهيـة الأئمة ، وقالوا في أنفسهم مثل ذلك وقالوا : ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه ، ثم قالوا : ذلك في أنفسهم (٦) ، ثم انهم الى جانب كونهم مشبهة فهم حلولية ، بقولهم ان روح الاله قد حلت في الأئمة ، ومنهم تناسخية بقولهم ان روح الاله تناسخت في الأئمة واحدا بعد الآخر وهكذا . ومثل هؤلاء الغلاة لن نطيل الوقوف معهم ، فان مجرد تصور كلامهم يدل على فساد مذاهبهم ومنافاتهم للتوحيد والله أعلم . ومثل هؤلاء الغلاة لن نطيل الوقوف معهم . وقد شاع التشبيه والتجسيم بين فرق الشيعة فقد كان متكلموهم كهشام بن الحكم ،(٧) وهشام بن سالم الجواليقي ،(٨) ويونس

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٦٦ وما بعدها ، الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ ومابعدها .

(٢) الجناحية : اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين .

(٣) المقالات جـ ١ ص ٦٧ ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ .

(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ٦٩ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٧٦ وما بعدها .

(٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ٧٤ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٧٨ وما بعدها .

(٦) المصدر نفسه جـ ١ ص ٧٦ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٧٩ وما بعدها .

(٧) هشام بن الحكم البغدادى الكندى مولى بني شيبان من الشيعة الامامية قيل هو من الامامية القطعية ، وقيل كان من اصحاب الجهم ، وقيل انه كان من الديصانية.

(٨) هشام بن سالم العلاف من الامامية المشبهة ، وتسمى فرقته بالهشامية والجواليقية .

ابن عبد الرحمن القمي وأمثالهم ، يزيدون في اثبات الصفات على مذهب السلف فلا يقنعون بما يقوله أهل السنة والجماعة ، حتى يبتدعوه في الغلو في الإثبات ، والتجسيم والتبعيض ، والتمثيل ، حتى قال الجاحظ : ليس على ظهرها رافضي الآ وهو يزعم أن ربه مثله ، وأن البداوات تعرض له وأنه لا يعلم الشيء ، قبل كونه الآ بعلم يخلقه في نفسه .(١)

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وأول ما ظهر اطلاق لفظ الجسم من متكلمة الشيعة كهشام بن الحكم وغيره بل وينص على أن أول من عرف عنه في الاسلام أنه قال : ان الله جسم ، هو هشام بن الحكم ، وعزا ذلك الى أبي محمد بن حزم وغيره ، وكان الذين يناقضونه في ذلك المتكلمين من المعتزلة ، كأبي الهذيل العلاف فالجهمية والمعتزلة ، أول من قال : ان الله ليس بجسم .(٢)

ويقول أبو الحسن الأشعرى : اختلف الروافض أصحاب الامامة في التجسيم وهم ست فرق :

الفرقة الأولى : الهشامية :

أصحاب هشام بن الحكم الرافضي(٣) : يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفي بعضه على بعض ، ولم يعينوا طولا غير الطويل ، وانما قالوا : طوله مثل عرضه ، على المجاز دون التحقيق وزعموا أنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٤٦ – ٤٧ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٤٨ ، جـ ٢ ص ١٦٢ ، ومجموع الفتاوى جـ ٣ ص ١٨٦ .

(٣) يعترف المامقاني في ترجمة هشام بن الحكم : بكثرة الأخبار المروية عنه في التجسيم ، حتى أن الكليني ذكر خمسة منها في الكافي وينقل المامقاني : نص خبر من هذه الأخبار الخمسة ، وفيه يقول هشام بن الحكم : ان الله جسم صمدى نورى ، كما ينقل عن البرقي قوله ان هشام كان من غلمان أبي شاكر .. الديصاني الزنديق وأنه كان جسميا رديئا ، تنقيح المقال جـ ٣ ص ٢٩٤ / ٣٠١ .

المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لونا ولا طعما هو غيره ، وزعموا انه هو اللون ، وهو الطعم ، وأنه قد كان لا في مكان ، ثم حدث المكان ، بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه . وزعم أن مكانه هو العرش (١) ، وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه : أن هشام بن الحكم قال له : ان ربه جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ، ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ، ويقوم أخرى ، وانه طويل عريض عميق ، لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي ، قال : فقلت له : فأيهما أعظم الهك ، أو هذا الجبل ؟ وأومأت الى أبي قبيس . قال : فقال ، هذا الجبل يوفى عليه ، أى هو أعظم منه (٢) .

وذكر ابن الراوندى : أن هشام بن الحكم كان يقول : ان بين الهه وبين الأجسام تشابها من جهة من الجهات لولا ذلك ، ما دلت عليه (٣) . وحكي عنه خلاف هذا وأنه كان يقول ، انه جسم ذو أبعاض ، له قدر من الأقدار لكن لا يشبهها ولا تشبهه (٤) .

وحكى الجاحظ : عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الله عز وجل انما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ، ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يشوب ، وهو شعاعه ، وأن الشوب محال على بعضه (٥) .

وذكر عنه – أى عن هشام بن الحكم : أنه قال في ربه في علم واحد خمسة أقاويل ، زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم أخرى أنه كالسبيكة ، وزعم ثالثة انه صورة، وزعم رابعة أنه

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ١٠٦ — ١٠٨ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٨٤ ، الفرق بين الفرق ص ٦٥ ، ٢٢٧ ، التبصير للاسفرائيني ص٢٣—٢٤ تكملة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٢ ، الغنية لطالبي طريق الحق للجيلاني ص ٩٣ .

(٢) المقالات جـ ١ ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، الفرق بين الفرق ص٦٦ والغنية ص ٩٣ .

(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٧ ، الملل والنحل جـ١ص ١٨٤ ، الفرق بين الفرق ص٦٦

(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٧ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ ، وحكى في الملل أن حاكي هذه الرواية عن هشام هو الكعبي .

(٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٧ ، والفرق بين الفرق ص ٦٦ .

سبعة أشبار بشبر نفسه ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام (١) .

وعندما يقول هشام ان الله جسم ، فهو يعني بالجسم الموجود ، اذ لا موجود عنده في الشاهد الغائب الآ الجسم وروى عنه أنه قال : ان الجسم هو القائم بالذات، ولهذا زعم أن الله جسم لما أنه موجود على الحد الأول ولما أنه قائم بالذات على الحد الثاني (٢) .

وزعم الوراق : أن بعض أصحاب هشام اجابه مرة الى أن الله عز وجل على العرش مماس له ، وانه لا يفضل على العرش ، ولا يفضل العرش عنه (٣) ، أي أنه مقدر بقدر العرش .

الفرقة الثانية من الرافضة : يزعمون أن ربهم ليس بصورة ، ولا كالأجسام ، وانما يذهبون في قولهم (انه جسم) الى أنه موجود ، ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، ويقولون ان الله على العرش بلا مماسة ولا كيف (٤) والخلاف مع هؤلاء في اطلاق لفظ الجسم لا في المعنى فان الله موجود وهو على العرش بلا كيف .

الفرقة الثالثة من الرافضة :

هشام بن سالم الجواليقي وأصحابه : يزعمون أن ربهم على صورة الانسان وينكرون أن يكون لحما ودما ، وقالوا : نصفه الأعلى مجوف ، ونصفه الأسفل مصمت . وقالوا هو نور ساطع يتلألأ ، وأنه ذو حواس خمس ، كحواس الانسان في سمعه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وأن له وفرة سوداء (٥) وقلب تنبع منه الحكمة قال الأشعري : وممن قال بالصورة من ينكر أن يكون الباري جسما ، وممن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون الباري صورة (٦) .

---

(١) المقالات جـ١ص ١٠٨ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ .
(٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٨ ، الملل والنحل جـ١ص١٨٤ والفرق بين الفرق ص ٦٧
(٣) تبصرة الأدلة للنسفي ص ٢٨ ، البدء والتاريخ للمقدسي جـ٥ ص ١٤٠ (طبع برطرند) تاريخ الفرق للغرابي ص ٣٠٠ ، والغنية ص ٩٣ .
(٤) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ١٦٠ .
(٥) المقالات جـ١ص ١٠٩ ، الفرق بين الفرق ص ٦٨ ، ٢٢٧ والملل والنحل جـ١ص ١٨٤ ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٦٠ ، ص ٤٩٥ وما بعدها .
(٦) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ .

الفرقـة الرابعـــة :

يزعمون أن ربهم على صورة الانسان ، ويمنعون أن يكون جسما [1]. وهـــو قول شيطان الطـاق .

الفرقـة الخامسة من الرافضة :

يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ، ونور بحت ، وهو كالمصبـاح الـذى من حيثما جيئتـه يلقـاك بأمر واحد ، وليس بذى صورة ولا أعضاء ، ولا اختلاف فـي الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الانسان ، أو على صورة شيء من الحيوان [2].

أما الفرقة السادسة من الرافضة :

فهي على مذهب النفـاة من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات وينكـرون علو الله ومباينته للمخلوقات .

قال الأشعرى : وهؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أوائلهم ، فانهم كانـــوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه [3]. وقد شاعت فكرة التجسيم والتشبيه ، وأخذت تنتشـر

---

(١) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٧ ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٦١ .

(٢) المقالات جـ ١ ص ١٠٩ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ١٦١ .

(٣) المقالات جـ ١ ص ١٠٩ ، منهاج السنة جـ ٥ ص ١٦٢ .

فهذا هو مقاتل بن سليمان (١) ينادي بالتجسيم ويقول : ان الله جسم ، وانه جثة على صورة الانسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح ، وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه (٢) ، ويحكي عنه المقدسي : أنه قال : ان الله جسم من الأجسام ، لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه (٣) .

---

(١) هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء ، البلخي ، الخرساني المروزي . أصله من بلخ ، تحول الى مرو ، وخرج الى البصرة ، ودخل بغداد وحدث بها ، وقد توفي بالبصرة سنة ١٥٠هـ. قيل كان من الزيدية ، وقيل كان عالما سنيا من أوعية العلم ، بحرا في التفسير ، قال عنه الشافعي : الناس عيال على مقاتل في التفسير ، أما في الحديث فلم يكن ممن يحتج به ، اتهم بالكذب ووضع الحديث كما اتهم بالتشبيه والتجسيم ، قال أبو حنيفة عنه وعن الجهم : أتانا من المشرق رأيان خبيثان ، جهم معطل ، ومقاتل مشبه وقال أيضا عنهما : جهم ومقاتل كلاهما مفرط ، أفرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال انه ليس بشيء ، وافرط مقاتل في التشبيه حتى جعل الله مثل خلقه وهكذا اجمعت كتب المقالات على أنه كان مشبها مجسما .
غير أن شيخ الاسلام ابن تيمية يقول في كتابه منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٤٩٦ ومقاتل الله أعلم بحقيقة حاله ، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف على مقاتل بن سليمان ، فلعلهم زادوا في النقل عنه ، أو نقلوا من غير ثقة ، والا فما أظنه يصل الى هذا الحد ، وقد قال الشافعي من أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة ومقاتل بن سليمان وان لم يكن ممن يحتج به في الحديث ، بخلاف مقاتل بن حيان فانه ثقة لكن لا ريب في علمه بالتفسير وغيره واطلاعه ، كما أن أبا حنيفة وان كان الناس خالفوه في اشياء وانكروها عليه ، فلا يستريب أحد في فقهه وفهمه وعلمه ، وقد نقلوا عنه أشياء يقصدون بها الشناعة عليه ، وهي كذب عليه قطعا مثل مسألة الخنزير البري ، ونحوها ، وما يبعد أن يكون النقل عن مقاتل من هذا الباب .
انظر ترجمته في الجرح والتعديل جـ ٤ ص ٣٥٤ — ٣٥٥ ، تذكرة الحفاظ ، وميزان الاعتدال للذهبي جـ ٣ ص ١٩٦ ، وتاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٦٠ — ١٦٩ ، وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣٤١ ، اما عن التجسيم فانظر تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٦٠ ، والفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ٢٠٥ ، والمقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٨٣ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٨٧ .

(٢) المقالات جـ ١ ص ٢٣٣ ، ٢٨٣ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٩٥ ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ٢٥ ط ١ المعارف بمصر ، والغنية ص ٩٣ .

(٣) البدء والتاريخ للمقدسي جـ ٥ ص ١٤٥ ، نشأة الفكر للنشار جـ١ص ٦٣٥ / ٦٤٠ ط ٤

ويمثل هذا قال داود الجواربي ، وحكى عنه أنه كان يقول : ان ربه أجوف من فيه الى صدره ، ومصمت ماسوى ذلك وان له وفرة سوداء وله شعر قطط (١) . ويحكى عن داود أيضا : أنه قال : اعفوني من اللحية والفرج ، واسألوني عما وراء ذلك وهذه الأقوال شبيهة بالجواليقية والبيانية الى جانب المقاتلية ، وهو وأصحابه يقولون : انه لحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء (٢) .

وقد حكي عن مقاتل بن سليمان ايضا انه قال بمثل مقالة شيطان الطاق :حيث قال : ان الله تعالى نور على صورة انسان رباني (٣) .

يقول الكوثري في مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر : لما قام الحارث ابن سريج بخرسان ضد الدولة الأموية ، داعيا الى الكتاب والسنة ، اعتضد بجهم ، وكان مقاتل بن سليمان ينشر هنالك نحلته في التجسيم فأخذ جهم يرد عليه ، وينفي ما يثبته مقاتل (٤) .

واتهم مقاتل بأنه أخذ من اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المائل الى التشبيه والتجسيم (٥) .

اما النشار فيقول : ان أهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان : تفسير المقام المحمود تفسيرا ماديا ، فقال :ان الله يقعد نبيه محمدا (صلعم) معه على العرش

---

(١) المقالات ج ١ ص ٢٣٣ ، ٢٨٣ ، الملل والنحل ج ١ ص ١٨٧ ، ١٠٥ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢٨ ، تاريخ الفرق للغرابي ص ٣٠١ ، البدء والتاريخ للمقدسي ج ٥ ص ١٤٠ ، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٥ . تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٨٤ .
وقد ذكر غير واحد من العلماء أن داود الجواربي أخذ مقالته في التجسيم من هشام بن سالم الجواليقي فقد ذكر الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد في تعليقه على المقالات ج ١ ص ٢٨٣ عن السمعاني في الأنساب أنه قال بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ما نصه : وعنه أخذ داود الجواربي قوله : ان معبوده له جميع اعضاء الانسان الا الفرج واللحية ونقل نفس العبارة ابن الأثير في اللباب ج ٢ ص ٢٩٢ .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٨٧ (٤) مقدمة الكوثري لكتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢ .

(٥) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج١ص ٥٦٣ـ ٦٤ مقدمة الكوثري لكتاب التنبيه والرد للملطي ص : و في تاريخ بغداد أنه كان له كتب ينظر فيها انظر ص ١٦١ .

ويقرر أن مقاتلا قد تأثر في هذا بالمزدكية من الفرس ، اذ أن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسيه في العالم الآخر ، على هيئة جلوس خسرو في العالم الأسفل (١) . وقد ذم أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ، والجهم بن صفوان ، على مقالاتهما في مقالتيهما ، حيث أفرط مقاتل في التشبيه حتى جعله مثل خلقه ، وأفرط جهم في النفي حتى جعله تعالى ليس بشيء (٢) . ويذهب التهانوى الى أن المقاتلية هم المجسمة ، وهم يقولون : ان الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية (٣) .

وقد سبق مقاتل الى التجسيم مضر وكهمس وأحمد الهجيمي ، وهم من يعرفون بمشبهة الحشوية وقد اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ومزاورة اياهم . وان المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة (٤) .

وهناك القائلون بالحلول ، الذى كان أول من قال به في الاسلام عبد الله بن سبأ اليهودى ، كما سبق بيان ذلك ، وقد استمرت هذه المقالة البشعة تفوح رائحتها بين حين وآخر في عصور الاسلام المختلفة خاصة بين غلاة الشيعة ، وفي الصوفية القائلين بالحلول ، وأن البارى يحل في الأشخاص ، وأنه جائز أن يحل في انسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص ، كما ادّعيت الهية علي رضي الله عنه ، وغيره من الأئمة وسلمان الفارسي وغيرهم بدعوى أن الله حل فيهم فأصبحوا آلهة بحلول الله فيهم .

يقول الأشعرى : وأصحاب هذه المقالة اذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لا ندرى لعلّ الله حال فيه ، وقالوا : لسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات (٥) . تعالى

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٣٥ — ٦٤٠ .

(٢) تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام للخطيب البغدادى جـ ١٣ ص ١٦٤ ، ١٦٦ تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ١١ ، ١٢ ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٦ ص ٧٣ ؛ ومقدمة الكوثرى لكتاب التنبيه والرد للملطي ص ذ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ ١ ص ٢٦١ ، جـ ٢ ص ٨٠٥ .

(٤) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٧ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٥ .

(٥) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٢٨٧ .

الله عن قولهم علوا كبيرا .

ويقرر التهانوى أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا : ان الله جسم لا كالأجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة ، والمعانقة للمخلصين .(١)

ومن اتهم بالتجسيم الكرامية اتباع محمد بن كرام ، وأشهر فرق الكرامية ثماني فرق(٢) كان امامهم ابن كرام يقول : ان الله تعالى جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي يلاقي منها العرش ، ...

وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر ، كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر . حيث قال في مقدمة كتابه (عذاب القبر) ان الله تعالى احدى الذات أحدى الجوهر ، وقد ذكر ابن كرام أن الله تعالى مماس للعرش ، وان العرش مكان له ، وأبدل اصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش .(٣)

ومن أشهر فرق الكرامية :

١ — الاسحاقية : نسبة الى اسحاق بن محمشاد ، أو ابن محمش النيسابورى ، سار على نهج استاذه ابن كرام . قيل : ان نحوا من خمسة آلاف من أهل الكتابيين والمجوس قد اسلموا على يده ، ويقال : انه روى عن أبي الفضل التميمي حديثا من وضعه هو : يجيء في آخر الزمان رجل يقال له محمد بن كرام تحيا السنة به(٤) أى أنه كان كذابا يضع الحديث على مذهب الكرامية(٥) توفي

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ ١ ص ٢٦١ .

(٢) معظم الذين كتبوا عن الكرامية لم يذكروا الفرق الثمان ، وانما بعضهم يذكر ثلاث فرق فقط كما فعل البغدادى في الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ، ويقول الشهرستاني ان الكرامية بلغت اثنا عشرة فرقة وأصولها ستة . الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ ...

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ وما بعدها .

(٤) لسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٣٧٥ ، ميزان الاعتدال للذهبي جـ ١ ص ٢٠٠

(٥) لسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٣٧٥ .

سنة ٣٨٣هـ (٩٩٣م) وقاد ابنه ابو بكر الفرقة من بعد أبيه ، وانتهت اليه رئاسة الكرامية .

٢ — الهيصمية : اتباع ابي عبد الله محمد بن الهيصم ، عاش في القرن الخامس الهجرى ، عاش في القرن الخامس الهجرى ، دارت بينه وبين ابن فورك مناظرات ذهب ابن الهيصم مذهب استاذه ابن كرام ، الا أنه حاول تفسير بعض ما ذكره شيخه من مصطلحات .

٣ — المهاجرية : اتباع ابراهيم بن مهاجر ، كانت له مناظرات مع البغدادى من آرائه ان الله عرضه بعرض العرش لا يفضل منه شيء ، وان أسماء الله أعراض حالة في جسم ... يقول البغدادى : ناظرت ابن مهاجر ... فألزمته أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسماء الله عنده أعراض حالة في جسم قديم . فقال : المعبود عرض في جسم القديم ، وانا أعبد الجسم دون العرض ...(١)

اما بقية فرق الكرامية ، فلم أجد لها فيما اطلعت عليه أقوالا تختص بها فآثرت عدم ذكرها ، وأشرت اليها في الهامش .(٢)

وكان ابن كرام وأصحابه يثبتون الصفات لله تعالى ، ويطلقون عليه انه جسم لا كالأجسام .(٣) واذا كان الكرامية يطلقون على الله لفظ الجسم ، فانهم يختلفون فيما بينهم في المراد بالجسم ، فمنهم من يطلق على الله الجسم ، ويريد بذلك معنى " الموجود "

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٢) ومن فرق الكرامية : العابدية اتباع عثمان العابد ، والزرينية نسبة الى زرين والحيدية : اتباع حيد بن يوسف ، والنونية اتباع احمد النوني ، والسورمية نسبة الى رجل يقال له السورمين . الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٦٧ ، البدء والتاريخ للمقدسي جـ ٥ ص ١٤٥ .

(٣) مقدمة كتاب بيان تلبيس الجهمية ص ١٥ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٨ .

ومنهم من يطلق ذلك على الله ، ويريد بالجسمية : "القيام بالنفس" والذين ذهبوا منهم الى هذا المعنى قليلون [(١)] ، والأكثر منهم ذهبوا الى أن معنى الجسم هو : الذى يماس غيره من أحد جهات ، وهي جهة تحت كما هو قول ابن كرام ، وهي الجهة التي يلاقي منها العرش ، أما الجهات الخمس الباقية فغير متناهية في حين ذهب بعض اتباعه الى أن الله جسم غير متناه من جميع الجهات [(٢)] ...

ويقول ابن تيمية : اذا قيل ان الله جسم بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة ، فهذا باطل بل هو أيضا باطل في المخلوقات ، فكيف في الخالق ؟.. وهذا مما يمكن أن يكون قد قاله بعض المجسمة الهشامية والكرامية ، وغيرهم ممن يحكى عنهم التجسيم ، اذ من هؤلاء من يقول : ان كل جسم فانه مركب من الجواهر المنفردة ، ويقولون مع ذلك ان الرب جسم قال : وأظن هذا قول بعض الكرامية ، فانهم يختلفون في اثبات الجوهر الفرد ، وهم متفقون على أنه سبحانه جسم .

لكن يحكى عنهم نزاع في المراد بالجسم ، هل المراد به أنه موجود قائم بنفسه او المراد به أنه مركب ، فالمشهور عن ابن الهيصم وغيره من نظارهم انهم يفسرون مرادهم بأنه موجود قائم بنفسه مشار اليه لا بمعنى أنه مؤلف مركب .. [(٣)]

وقد اختلف الكرامية في تفسير معنى الاستواء المذكور في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) [(٤)] .

فقال ابن كرام : ان الله تعالى مماس للعرش ، وأن العرش مكان له ، وأنه مستقرا فوقه استقرارا مكانيا ، وعبّر عن مكان الله تعالى (حيثوثية الله) [(٥)] أما أصحابه

---

(١) منهم محمد بن الهيصم وغيره من حذاق نظار الكرامية انظر مقدمة تلبيس الجهمية ص ٥١ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٨ .
(٢) الشامل للجويني ص ٢٨٨ ، ٤٠١ ، تبصرة الأدلة للنسفي ص ٩٦ ب .
(٣) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٨ .
(٤) سورة طه آية ٥ .
(٥) التجسيم عند المسلمين ــ مذهب الكرامية لسهير محمد مختار ص ٢٠٣ والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ وما بعدها .

من بعده فقد ذهبوا الى آراء مختلفة في معنى الاستواء وكيفيته ، فقال بعضهم : انه على بعض أجزاء العرش ... [1] ومنهم من قال : ان العرش مكان له ، وان العرش امتلأ به [2] ، أى أنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسة ، ولا يفضل منه شيء على شيء ، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش ، وكان ابن مهاجر ينصر هذا القول ، ويناظر عليه . [3]

ومنهم من قال : ان كل العرش مكان له ، وأنه لو خلق بازاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له [4] ، لأنه اكبر منها كلها ، ولهم في معنى العظمة خلاف فقال بعضهم : معنى عظمته انه مع وحدته على جميع أجزاء العرش وهو فوقه كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه .

وقال بعضهم : معنى عظمته : أنه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة ، أكثر من واحد ، وهو يلاقي جميع أجزاء العرش وهو العلي العظيم . [5]

وصار المتأخرون منهم الى أنه تعالى بجهة فوق ، وأنه محاذ للعرش ، ثم اختلفوا فقالت العابدية ان بينه وبين العرش من البعد ، والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لا اتصلت به . [6]

وقال ابن الهيصم : ان بينه وبين العرش بعدا لا يتناهي ، وانه مباين للعالم ببينونة أزلية ، ونفى التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة [7] ، وقد حاول ابن الهيصم أن يخلص الكرامية من كثير من الألفاظ والتعبيرات التي تؤدى بهم الى التجسيم

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٩ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٧ وأصول الدين للبغدادى ايضا ص ٧٧ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، والتجسيم عند المسلمين ص ٢٠٥ .

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، والتجسيم عند المسلمين ص ٢٠٥ .

(٥) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ .

(٦) المصدر نفسه ص ١٠٩ .

(٧) المصدر نفسه ص ١٠٩ ، والشامل للجويني ص ٥١١ .

ومن المشبهة كذلك فرقة الشيبانية من الخوارج اصحاب شيبان بن سلمة الخارج أيام أبي مسلم الخرساني والمعين ، فقد شبهوا الله بخلقه ، لكن الأشعرى الذى ذكر ذلك لم يبين نوع التشبيه الذى قالوا به (١) .

وقد اختلف المجسمة عموما في معنى الجسم ، وهل للبارى سبحانه قدر من الأقدار ، فقال قائلون هو جسم وهو في كل مكان ، فاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، غير أن مساحته اكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء .

ومنهم من قال : مساحته على قدر العالم ، وقال بعضهم : ان البارىء جسم له مقدار في المساحة ولا ندرى كم ذلك القدر ، وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار وأحسن الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجافي ، ولا القليل القمىء ، وحكي عن هشام ابن الحكم أن أحسن الأقدار : أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه ، وقال بعضهم ليس لمساحة البارى نهاية ولا غاية ، وانه ذاهب في الجهات الست .

وقالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميق وليس بذى حدود ولا هيئة ولا قطب .

وقال قوم : ان معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، ليس بذى غاية ولا نهاية . وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمة به (٢) .

وما سبق نلاحظ اختلاف المجسمة في النهاية ، فمنهم من أثبت له النهاية من ست جهات ، ومنهم من أثبتها له من جهة تحت فقط ، ومنهم من أنكر النهاية له ، وقال هو عظيم (٣) .

وتحت عنوان " أقوال مثبتي أن الله سبحانه في مكان " يقول الأشعرى :

وقال قائلون : هو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ١٨٠ — ١٨١ .
(٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .
(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٨٢ ، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٦٠٩ .

ولا عمق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش الا على معنى أنه فوقه غير مماس له ، وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين العرش اكثر من أنه فوقها .

وقال هشام بن الحكم : ان ربه في مكان دون مكان ، وان مكانه العرش ، وانه مماس للعرش ، وان العرش قد حواه وحده .

وقال بعض أصحابه : ان الباري قد ملأ العرش وانه مماس له .

وقال بعض من ينتحل الحديث : ان العرش لم يمتلئ به ، وانه يقعد نبيه معه على العرش ...

وقال بعض الناس : الاستواء : القعود والتمكن .(١)

ثم اختلف المجسمة في حملة العرش : فقال قائلون : الحملة تحمل الباري ، وانه اذا غضب ثقل على كوهلهم ، واذا رضي خف ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وان العرش له أطيط ، اذا ثقل عليه كأطيط الرحل ، ومن زعم أن الله عز وجل تحمله حملة عرشه ، وهو أقوى منهم ، واحتج بأن الحملة تطيق حمله ، بأن الكركي (٢) تحمله رجلاه وهما دقيقتان وهو أقوى من رجليه (٣) ، واستدل على أنه محمول بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) (٤) ، وكما فسر ابن كرام قوله تعالى (اذا السماء انفطرت) قال : انفطرت من ثقل الرحمن عليها .(٥)

وقال بعضهم : ان الحملة تحمل العرش ، والباري يستحيل أن يكون محمولا .(٦)

---

(١) المقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

(٢) الكركي بوزن الكرسي ، طائر قريب من الوز ، أبتر الذنب ، رمادى اللون ، دقيق الرجلين ، طويلهما .

(٣) المقالات للأشعري جـ ١ ص ١١٠ ، الفرق بين الفرق ص ٧٠ .

(٤) سورة الحاقة آية ١٦ .

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٨ .

(٦) المقالات للأشعري جـ ١ ص ١١٠ ، ٢٨٦ .

فهؤلاء المشبهة المجسمة ، قد وصفوا الله بصفات المخلوق ، وظنوا أنّ الله كمثل المخلوق في جسمه ، وما له من أعضاء وجوارح ، وتحدثوا عن كيفية الذات ، وكيفية اتصافها بالصفات ، بما يماثل اتصاف المخلوق بصفاته فما قدروا الله حق قدره . تعالى الله عن قولهم ، وتنزه عن مشابهة مخلوقاته ، بل هو العلي الأعلى ، الذى لا يماثله شيء من خلقه ، ولا يماثل هو شيئا من مخلوقاته .

") صل شبهة المجسمة"

والآن ما هو أصل شبهة المجسمة فيما ادعوه على الله من مماثلة لخلقه في الجسمية وفي الصفات . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية مبينا ذلك :

ان الأصل الذى أصله هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما من المجسمة الرافضة ، وغير الرافضة كالكرامية : سببه هو قول أبي الهذيل العلاف حين قال وهو والجهم بن صفوان : بامتناع دوام الحوادث في الماضي والمستقبل ، ثم قال الجهم : بناء على ذلك بفناء الجنة والنار ، وأن كل ما سوى الله يعدم ، كما كان كل ما سواه معدوما .

وقال أبو الهذيل : ان الدليل انما دل على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار ، لكن تنقطع الحركات ، فيبقى أهل الجنة والنار ساكنين ليس فيهما حركة أصلا ، ولا شيء يحدث ، فلزمه على ذلك أن يثبت أجساما باقية دائمة خالية عن الحوادث فيلزم وجود أجسام بلا حوادث ، فينتقض الأصل الذى أصلوه ، وهو أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث .

قال ابن تيمية : فهذا هو الأصل الذى أصله هشام بن الحكم وغيره من المجسمة فقالوا : بل يجوز ثبوت جسم قديم أزلي لا أول لوجوده ، وهو خال عن جميع الحوادث ، وهؤلاء عندهم الجسم القديم الأزلي يخلو عن الحوادث ، وأما الأجسام المخلوقة فلا تخلو عن الحوادث ويقولون : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، لكن لا يقولون : ان كل جسم فانه لا يخلو عن الحوادث .(١)

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

قلت : وهذا الجانب المادى المحسوس الذى ظهر عند بعض نظار المتكلمين ، كانت له روافد متعددة ، فقد تسرب الى عقولهم وأفكارهم ، عن اليهودية المحرفة ، واليهود الذين دخلوا في الاسلام ومن قول النصارى الذين قالوا : بحلول الله في عيسى عليه السلام ، وأنه سبحانه وتعالى جوهر ، ومن الرواقية القائلين بأن جميع الموجودات الحقيقية أجساما ، الى غير ذلك من الروافد التي تغذت أفكار المشبهة والمجسمة منها وناصرتها ، خاصة اذا ما علمنا أن البيئات التي نشأت فيها هذه الأفكار ، ومنها ظهرت كانت بيئات مليئة بمثل هذه الأفكار ، والاعتقادات ، وأن معظم قائليها كانوا ممن تشبعوا بتلك الأفكار والمعتقدات بل هم من أبنائها ، وحفدتها ، وقد يكون الباعث لبعض القائلين بالتجسيم الرد على ما ذهبت اليه الجهمية من القول بنفي الصفات الالهية ، فأرادوا الرد عليه ، وغالوا في الاثبات حتى أدى بهم ذلك الى التشبيه والتجسيم ، وقد يكون الباعث على نشأة هذا القول محاولة افساد المسلمين ، كما فعل عبد الله بن سبأ وقد يكون الباعث عليه غرض سياسي وهو محاربة الخصوم بمخالفتهم عقديا وان كان الغرض سياسيا .

وقد يكون القائلون به ما فهموا الدين الاسلامي حق فهمه ، وانما فهموه على قدر طاقتهم الذهنية ، فجاء فهمهم للدين قاصرا ، وتفسيرهم للآيات باطلا ، فأصبحت آراؤهم تميل الى التشبيه والتجسيم أكثر من ميلها الى التنزيه . ولئن كان بعضهم لم تظهر نواياه، ويعرف سبب ميله الى القول بالتجسيم ، فمما لا شك فيه أن منهم من قد عرف سوء طويته وحقده على الاسلام ، فقد روى عن الشعبي قوله : أحذركم أهل هذه الأهواء المضلة ، وشرها الرافضة ، لم يدخلوا في الاسلام رغبة ولا رهبة ، ولكن مقتا لأهل الاسلام وبغيا عليهم ، قد حرقهم عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار ، ونفاهم الى البلدان ، منهم عبد الله بن سبأ . . .

وفي رواية أخرى عنه يقول : يريدون أن يغمصوا دين الاسلام كما غمص بولص بن يوشع ملك اليهود دين النصرانية . . .(١) وصدق رسول الله (صلعم) حيث قال : لتتبعن

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ١٤ — ١٨ .

سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ، قلنا يا رسول الله : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن[(١)] .. ومشابهة الرافضة لليهود ، ووجود مثل هذا التشبيه فيهم ظاهر[(٢)] .

وقد وجدت بعض الأحاديث الموضوعة المكذوبة على رسول الله ، مثل حديث الجمل الأورق ، وأن الله ينزل عشية عرفه فيعانق الركبان ، ويصافح المشاة ، وحديث آخر : أنه رأى ربه في الطواف ، وآخر : أنه رأى ربه في بطحاء مكة .[(٣)] وأمثال ذلك ، وهذه أحاديث كلها مكذوبة باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، والذين وضعوها منهم طائفة وضعوها على أهل الحديث ليقال انهم ينقلون مثل هذا ، كما وضعوا مثل حديث عرق الخيل عليهم[(٤)] ، وطائفة من الجهال والضلال وضعوا مثل هذا الكذب على النبي (صلعم) .

واذا كان المشبهة والمجسمة من المسلمين قد اطلعوا على تلك المقالات وعرفوها وعاشوا في بيئات هي موطن لتلك المقالات ، وتأثروا بما قبلهم من آراء ، ومعتقدات وبما حولهم من مؤثرات ، أثرت فيهم ، حتى أشربت بها قلوبهم ، لأن الانسان نتاج طبيعي لبيئته ، ولما حوله من مؤثرات .

اذا كان الأمر كذلك ، فلا شك أن تلك المقالات قد تأثر بها المشبهة والمجسمة في الاسلام حتى ان جلّ من كتب عن التشبيه والتجسيم في الاسلام يرجع مصدره الى اليهودية وغيرها من تلك المقالات التي أشرنا اليها سابقا .

---

(١) صحيح البخارى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول النبي (ص) لتتبعن سنن من كان قبلكم . انظر فتح البارى جـ ١٣ ص ٣٠٠ وصحيح مسلم كتاب اتباع سنن اليهود والنصارى ، وانظر مفتاح كنوز السنة مادة (السنة) ص ٢٤٦ .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٥٠٤ .

(٣) تذكرة الموضوعات لمحمد بن طاهر بن علي الهندى الفتني طبع المنيرية ١٣٤٣هـ ص ١٢ — ١٣ ، وفي موضوعات على القارى طبع استانبول ص ٤٤ ، وفي كشف الخفاء لاسماعيل بن محمد العجلوني طبع القدس سنة ١٣٥١هـ ص ٤٣٦ واللآلى المصنوعة للسيوطي طبع الحسينية ١٣٥٢هـ جـ ١ ص ٢٧ ، ٢٨ والفوائد المجموعة للشوكاني ص ٤٤٧ . وتنزيه الشريعة لابن عراق جـ ١ ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٤) اللآلئ المصنوعة للسيوطي جـ ١ ص ٣ ، وتنزيه الشريعة لابن عراق جـ ١ ص ١٤٣

يقول النشار : ان ابن كرام في قوله ان الله جسم : وابن كرام هنا رواقي واضح وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود الذى نراه فيما بعد على أفظع صورة لدى مدرسة محي الدين ابن عربي ، وهنا يمكننا القول : ان ابن كرام كان يضع وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم أساس وحدة الوجود المادية الرواقية : ان الوجود جسم واحد هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض.(١)

ويقول الدكتور عثمان أمين : اننا اذا نظرنا الى مادية الرواقيين وميلهم الى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما وجدنا لهذه النزعة انصارا عند الاسلاميين ، فنحن نعلم أن مفكرى الاسلام قد تفرقوا في عقائدهم على مر القرون فرقا فقال بعضهم بالتجسيم وذهب غلاة الشيعة والرافضة الى أن الله صورة ، وأنه جسم ذو أعضاء ، ووضع بعض المحدثين والرواة ، أحاديث وروايات فيها تشبيه الله بخلقه ، ووصف له بصفات البشر ، مما لا يليق بجلاله ، وقالت المشبهة : ان الله شيء ، ومعنى ذلك عندهم أنه جسم.(٢)

قلت : فمن ذهب الى تجسيم الموجودات الى حد تجسيم بعض الموجودات الروحانية ، وبعض الأعراض والخصائص الجسمانية (النظام) فقد نظر الى الروح نظرة مادية حسية ، وهي النزعة الغالبة على فلسفته فالروح عنده جسم لطيف ،كذلك الألوان والطعوم أجساما لطيفة أيضا ، وهذا ما يعبر عنه بالواقعية الحسية ، وهذه فكرة رواقية أصلا كما بينا ذلك عند الكلام عن الرواقية .(٣)

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٢٠ ط ٣ .

(٢) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ٣٠٢ ط ٢ . قلت وهذا استنتاج خاص بمن فهم ذلك من قول القائل : ان الله شيء ، لكن يراد بذلك أن الله موجود قائم بنفسه ، لأن ما ليس بشيء فليس بموجود .

(٣) النظام للدكتور ابو ريده ص ٤٧ وما بعدها طبع ١٣٦٥هـ ، المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ٢٨ ، ٣٨ ، تاريخ الفرق للغرابي ص ١٩٤ ، نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٩٩ ط ٤ .

يقول ابن حزم عن النظام : ان النظام ذهب مذهب هشام بن الحكم سواء بسواء في القول بأنه ليس في العالم الآ جسم ، وهذا الجسم هو الله ، والألوان والحركات اجسام أى أن الجسم اذا كان طويلا عريضا عميقا ، فمن حيث يوجد يوجد اللون فيه ، فهو يرى الوجود كله جسم مادى ، والله جسم ولولا جسميته لما دلت الأجسام عليه ، وقد ذهب الى هذا النظام ، الا أنه لم يقل بجسمية الحركات.(١)

ويعتبر النشار : النظام تلميذ هشام بن الحكم ، الا أن النظام لم يجسم الله عز وجل ، وان كان قد جسم باقي الموجودات.(٢)

واذا كان من المسلمين من شبه ذات الله بذوات خلقه ، وقال انه جسم ، ذو أعضاء وجوارح ، مكون من لحم ودم ، ولم ينزه الله عما لا يليق به فان منهم أيضا من قال ان الله (جوهر) وممن قال بأن الله جوهر ابن كرام وأتباعه ، فقد قال في كتابه "عذاب القبر" ان الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر .

والجوهر في اللغة : كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به ، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته ، والجوهر فارسي معرب.(٣) وقد قيل ان أصل هذا القول هو اطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله سبحانه وتعالى ، ومنهم انتقل الى الفلاسفة اليونانية وغيرها وقد اختلفت الأقاويل في تعريف الجوهر على أربع مقالات :

فقالت النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فهو جوهر ، وكل جوهر فهو قائم بذاته .

وقال بعض الفلاسفة كأرسطو : الجوهر ما لا يحل في موضوع ، أى الذى يوجد فيه غيره ، ولا يوجد في غيره ، بمعنى أنه هو القائم بالذات القابل للمتضادات.(٤)

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ٢ ص ٤٣ ، ط ٤ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٤٣ .
(٣) لسان العرب لابن منظور مادة (جهر) ـ الجوهر جـ ٥ ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .
القاموس المحيط للفيروزأبادى مادة (الجهرة) جـ ١ ص ٤١٠ .
(٤) ارسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦٩ ط ١٩٥٣م .

أما المتكلمون فقد اختلفت عباراتهم في تعريف الجوهر ، وما يعنون به فقال بعضهم : هو ما يقبل العرض .

وقال بعضهم : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول : ان التحيز مجهول ، لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وهو يقوم بنفسه .

وقال بعضهم : الحيز كل جزء ، قال الجويني ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول الى المتحيز ، ولكنه أبين منه عند الاطلاق .

وقال بعضهم : ما له خط من المساحة .

وقالت المعتزلة : الجوهر ما تحيز في الوجود . قال الجويني : وهذا مدخول فانهم قد اثبتوا الشيء جوهرا في العدم ، ونفوا تحيزه ... (١) وهذه التعريفات كلها تعريفات للجوهر الفرد عند المتكلمين ، لكن هي لا تقابل معنى الجوهر عند ابن كرام والكرامية ، ولهذا فقد لاقى ابن كرام في تقويم آرائه هجوما عنيفا من خصمائه من المتكلمين ، الذين كانوا يعتبرون كلمة جوهر عنده مساوية للجوهر الفرد عندهم ، وهذا خطأ وقع فيه [illegible] من كتبوا في تقويم آراء ابن كرام والرد عليها . والحقيقة أن الجوهر عند ابن كرام [illegible] : ذات الله تعالى فهو أحدى الجوهر . أى أن ذاته هي جوهره ، وجوهره هو ذاته وذاته جسم فهو في ذاته وجوهره جسم ، بمعنى أنه قائم بنفسه ، أو قائم بذاته [illegible] قال بعضهم : أعني بالجسم الموجود . أو ما يشار اليه ، وان كان الأكثر منهم يقول [illegible] هو الذى يماس غيره من احدى جهاته ... (٢)

فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام يعنيان شيئا واحدا ، هو القيام بالذات [illegible] لا كالأجسام ، وما دامت الحوادث تحتاج الى غيرها ، فانها ليست جواهر ولا [illegible] ولا أجساما ، انما الجسم الوحيد هو الله تعالى ، أما الموجودات فهي أفعال

---

(١) الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٢ - ١٤٣ .
(٢) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠١ ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ٢٥ .

هذا الجسم ، وان اطلقنا على بعضها أنها اجسام ، فانها حينئذ تخالف ما عناه ابن كرام من أن الله جسم والجسم والجوهر عند ابن كرام اسما لموجود واحد ، موجد لسائر الموجودات وهو الله سبحانه ، وقد قيل : ان هذا يوحي بقدم العالم ، على الرغم من قول الكرامية بحدوثه . . كما يؤدى ايضا الى القول بوحدة الوجود المادية اذ ما دام الله هو الجسم الوحيد الذى ليس كمثله جسم ، وهو الوجود الحق ، فهو اذا حاو للعالم بما فيه من موجودات ، بوصفه أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، كما قيل : ان الهروى الأنصارى المتوفي سنة ٤٨١ هـ صورة من الكرامية ، فهو مجسم مثلها كما يظهر ذلك من مذهبه في وحدة الوجود[1] .

قلت وكون هذا يوحى بقدم العالم ، أو يؤدى الى وحدة الوجود ، لا يلزم الكرامية لأنه وان كان لازما لهم ، فهم لا يقولون به ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، ما لم يصرح صاحب المذهب بالتزامه بلازم مذهبه ، وعلى ذلك المحققون .

ويرى غير واحد من المتكلمين مثل البغدادى والشهرستاني : أن ابن كرام قد تأثر بالنصارى في اطلاقه لفظ الجوهر على الله ، وانه استدل بأدلتهم[2] . فقال : ان الأشياء في الوجود المادى لا تخلو : اما أن تكون جواهرا أو أعراضا ، والقديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهرا .

قلت وهو في هذا التقسيم يقيس الغائب على الشاهد ، وهو استدلال غير تام ، اذ كيف نعلم أن الغائب مثل الشاهد ، حتى نقيس أحدهما على الآخر ، كيف وقد صرح الله بأنه ليس كمثله شيء .

أما الدليل الثاني الذى استدلوا به فهو قولهم : ان الأشياء لا تخرج عن قسمين اما قائم بنفسه ، أو قائم بغيره ، والقائم بغيره هو العرض ، والقائم بنفسه هو الجوهر ،

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار جـ ١ ص ٦٤٠ ط ٤ ، والتجسيم عند المسلمين لسهير محمد مختار ص ٩٦ ، ١٣٧ ، ٢٠٦ ، ٢١٢ .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ .

ويبطل أن يكون تعالى قائما بغيره ، وأن يكون عرضا ، اذا فهو قائم بنفسه أى هو جوهر ويمكن أن يعترض عليهم بنفس الاعتراض السابق ، لعدم تعقل قياس الغائب على الشاهد ،

أما قولهم ان الأشياء كلها على ضربين : ضرب تصح منه الأفعال ، وهو الجوهر وضرب تتعذر منه الأفعال وهو العرض ، ولما كان الله فاعلا ، ومن تتأتى منه الأفعال فهو جوهر ، فالله جوهر ، وهو كما ترى قياس للغائب على الشاهد فيما يلزمه من أحكام ، ويمكن الرد على هذا القول أيضا بـ ويميل الدكتور النشار الى القول بأن ابن كرام قد تأثر في قوله : بأن الله جوهر ، بالرواقية ، وانه كان يضع بذور أحاديث المادة الذى ظهر فيمابعد على يد محي الدين بن عربي الذى قال بوحدة الوجود . (١)

قلت : ومن الممكن أن يكون ابن كرام قد تأثر بالرواقية ، خاصة اذا علمنا أن العصر الذى عاش فيه كان من أكثر العصور ازدهارا من الناحيتين العلمية والأدبية ، فقد نشطت حركة الترجمة وترجمة كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ، فتيسرت مطالعتها وكان تأثيرها واضحا فيما شاب العقيدة الاسلامية من لوثها . ويمكن أن يكون قد تأثر بالنصارى في القول بأن الله احدى الجوهر . لكنا لا نملك الدليل القطعي على ذلك .

وتعريف ابن كرام لله بأنه الجوهر والجسم معناهما عنده القائم بذاته المستغني في وجوده من غيره مقبول من حيث المعنى ، مرفوض من حيث اللفظ ، لأن هذا التعبير لم يرد به نص من كتاب ولا سنة ، ولا يؤثر عن أحد من السلف ، وما يطلق على الله توقيفي يؤخذ من الكتاب والسنة ، فهذه التعبيرات يمتنع اطلاقها شرعا . ويؤول التنازع معه هنا الى التسميات والعبارات لا الى المعاني . (٢)

وابن سينا ممن لم يمتنع أن يقال : ان الله جوهر ، ويراد به حينئذ الوجود

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٢٠ ط ٣ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٤٣٨ .

المحض ، مسلوبا عنه الكون في الموضوع (١) ، وظني أنه عنى به أن يكون جوهرا عقليا مجردا لا وجود له عند التحقيق الا في الذهن فقط ، ولا وجود له متحقق في الخارج ، ومثل هذا عدم محض ، لا وجود له الا فيما يتصور في الذهن من وجوده (٢). ثم ان اطلاق هذا اللفظ على الله مرفوض من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى الذى أراده ابن سينا .

ويذكر الفخر الرازى : ان الجوهر يطلق على خمسة معاني ، المتحيز ، الذى لا ينقسم ـ يعني به الجوهر الفرد الذى يثبته المتكلمون ـ والموجود الغني عن المحل ، والماهية التي متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ، والقابل للصفة والذات القابلة لتوارد الصفات (٣) .

ويفرق الرازى كما يفرق امام الحرمين بين اطلاق الجوهر على الله من حيث اللفظ واطلاقه عليه من حيث المعنى .

اما من حيث اللفظ فلا يصح اطلاق الجوهر على الله لأن أسماء الله تعالى توقيفية (٤) .

اما من حيث المعنى فيفصل قائلا : لا يصح اطلاق المعنى الأول لأن البارى منزه عن الحيز والمكان ، ولكن لا مانع من اثبات المعنى الثاني في نظره ، حيث يقول : وأحق الأشياء بأن يكون جوهرا بهذا التفسير هو الله تعالى (٥) .

---

(١) الهيات الشفاء لابن سينا جـ ٢ ص ٣٦٧ المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م بتحقيق محمد يوسف سليمان ، وسليمان دنيا ، وسعيد زايد .

(٢) لابن تيمية كتاب في ابطال قول الفلاسفة بالجواهر العقلية ، ذكره ابن عبد الهادى في كتابه العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٣٦ وابن قيم الجوزية في مؤلفات ابن تيمية ص ٢٠ .

(٣) ذكر الرازى في الخمسين المعنى الثاني فقط ص ٣٥١ ، وفي المعالم في أصول الدين ص ٣١ ذكر المعنيين الأول والثاني ، وفي الملخص ص ١٧١ ـ أ والمباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥٩ ـ ٤٦٤ ، المعاني الأربعة الأخيرة وفي المطالب العالية الأول والثاني والثالث والخامس جـ ١ ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٤) الخمسين ص ٣٥٤ ، والارشاد للجويني ص ٤٧ .

(٥) المطالب العالية جـ ١ ص ١٨٤ .

ويتوقف في المعنى الثالث ، لأن اثباته ونفيه مبنيان على الاختلاف في أن وجود الله ، هل هو زائد على الماهية ، أم أنه نفس الماهية ، فمن قال : انه زائد عليها ذهب الى أن هذا المعنى ثابت لله ، ومن مال الى عكس ذلك فقد منعه ، والرازى قد اختلفت كلمته هنا ، ويصرح الرازى في كل كتبه الذى يذكر فيها المعنى الرابع ، بأنه ثابت في حق الله تعالى ، استنادا منه الى أن صفات الله معان زائدة على ذاته ، قائمة به .. فاذا قال في بعض مؤلفاته : انا لا نعلم من الله الآ السلوب والاضافات ، وجب أن لا يكون قائلا بهذا المعنى ، أما المعنى الخامس والأخير فقد أثبته في المباحث المشرقية والملخص ، ونفاه في آخر كتبه المطالب العالية ، محتجا بأن الله تعالى لا يقبل .. الحوادث ، ومن ثم فلا يصح أن يكون جوهرا بهذا المفهوم ، وهذا متابعة منه لجمهور الفلاسفة والمتكلمين ، الذين يمنعون من حيث المبدأ أن تقوم به سبحانه الحوادث والا فهو في نفس المطالب العالية ، وقبل قوله ههنا بقليل يعلن أن توارد الحوادث على الله مما يلزم أكثر الطوائف ، وان أنكروه لسانا ، وهو من القائلين به في بعض الصور .(١)

فهو كما نرى قد أثبت لله معنى الجوهر في بعض الصور ، وان امتنع من اطلاقه من حيث اللفظ .

المبحث الثالث :

(أدلة المشبهة والمجسمة والرد عليها)

للمشبهة والمجسمة شبهات عقلية ونقلية ، فأما الشبهات العقلية فهي :

١ - قالوا : انه لا يقوم في المعقول الآ جسم أو عرض ، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا ، فيجب أن يكون جسما .(٢)

---

(١) المطالب العالية جـ ١ ص ١٨١ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١١٧ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٥ بتحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٣٧ والشامل للجويني ص ٤٢١ .

٢ — قالوا : البارى تعالى موجود ، والعالم موجود ، وكل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا له ، وكون البارى تعالى ساريا في العالم محال ، فبقي أن يكون مباينا عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز ، وكل متحيز جسم ، فالله جسم (١) .

٣ — قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، كما أنه عالم ، قادر ، حي . ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاهدا فلم نجد فاعلا ليس بجسم ، بل استحال ذلك في الشاهد ، فيجب القضاء بذلك في كل فاعل ، لأن اثبات متصف بهذه الصفات على خلاف المشاهدة لا يقبله عقل ، ولا يقربه قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم ، فبنوا كلامهم على كون الفاعل جسما في الشاهد ، وقالوا : ان الفعل لا يصح الا من جسم ، والبارى فاعل فوجب كونه جسما (٢) . قالوا : ومن شأن المدلول أن يشابه الدليل ، اما من جميع الوجوه ، وأما من بعضها ، ومن المستحيل المصير الى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من الوجوه ، فانا لو قلنا ذلك لزم نفي الوجود عن الاله وذلك تعطيل ، فاذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه فينبغي أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده في كل فاعل اعتبارا بالوجود ، قالوا : والتركيب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه فوجب طرده (٣) وقالوا : لو أخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم كان مستنكرا على الوجه الذى نستنكر قول القائل رأيت السواد والبياض متجمعين في المحل الواحد .

---

(١) التجسيم عند المسلمين ص ١٨٧ .

(٢) الشامل للجويني ص ٤١٩ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ص ١١٧ ، حاشية الدسوقي ص ٨٣ ، أساس التقديس للرازى ص ٤٣ .

(٣) الشامل للجويني ص ٤١٩ ، ٤٢٣ .

٤ — قالوا : ان العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بهما يجب أن تحصل في ذاته صورها ، والله تعالى عالم بالجسمانيات ، فيلزم من ذلك أن يكون جسما ، لأن الشبيه يدرك لشبيه [١] .

٥ — قالوا : انه تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي ، أو شيئا في حكم مقابلته ، والمرئي يقتضي سقوط الشعاع على الجسم حتى يرى ، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصا بجهة ، وما يختص بجهة فهو جسم ، فيلزم أن يكون الله جسما [٢] . أما الأدلة النقلية فهي كثيرة زعموا أنها تدل على ما يدعون ، ولم يعلموا أنها لا يستدل بها فيما هو اللائق من صفات المخلوقين وانما الاستدلال بها على ما هو لائق بجلال الله وعظمته ، كما بينت ذلك آيات التنزيه . ومن هذه الأدلة النقلية التي استدلوا بها سورة الاخلاص .
قال ابن تيمية : وقد احتج بسورة الاخلاص من أهل الكلام المحدث من يقول : الرب جسم ، كبعض الذين وافقوا هشام بن الحكم ، ومحمد بن كرام وغيرهما ، فقد استدلوا بقوله (الله الصمد) فقالوا : هو صمد والصمد لا جوف له وهذا انما يكون في الأجسام المصمتة ، فانها لا جوف لها ، كما في الجبال ، والصخور وما يصنع من عواميد الحجارة ، فكما قيل : ان الملائكة صمد ، ولهذا قيل : انه لا يخرج منه شيء ، ولا يدخل فيه شيء ، ولا يأكل ولا يشرب ونحو ذلك ، ونفي هذا لا يعقل الآ عمن هو جسم ، وقالوا : أصل الصمد الاجتماع ومنه تصميد المال ، وهذا انما يعقل في الجسم المجتمع . فأثبتوا ما قد نزه الله نفسه عنه من اتصافه بالنقائص ومماثلته المخلوقات [٣] ، ومنها قوله تعالى

---

(١) أساس التقديس للرازى ص ٤٣ ، التجسيم عند المسلمين ص ١٨٨ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٨٨ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٥٦ ، ٦٠ .

(الرحمن على العرش استوى) قالوا : والاستواء انما هو القيام والانتصاب ، وهما من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون تعالى جسما .

ومنها قوله تعالى (ولتصنع على عيني) قالوا : فأثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون الآ جسما ومنها قوله تعالى (كل شيء هالك الآ وجهه) قالوا : فأثبت لنفسه الوجه ، وذو الوجه لا يكون الآ جسما . ومنها قوله تعالى (بل يداه مبسوطتان) قالوا : فأثبت لنفسه اليد ، وذو اليد لا يكون الآ جسما ... ومنها قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) قالوا : وقد وصف الله نفسه بالمجيء ، والمجيء لا يتصور الآ من الأجسام [١] . وتمسكوا ايضا بآيات الفوقية ، وآيات العلو ، وآيات الصعود والعروج ... الخ . وفسروها تفسيرا جعلوا الله بموجبه لا يختلف عن البشر تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

ونلاحظ مما تقدم أن المشبهة يثبتون لله ما ورد في الكتاب والسنة ، ولكن على أساس كونه تعالى جسما شابها للمخلوقين ، فيما أثبته لنفسه ، فيقولون : بصر كبصري ، ويد كيدى ، على ما حكاه الامام أحمد واسحاق بن راهويه ، وغيرهما من السلف [٢] والذى أوقع المشبهة فيما وقعوا فيه هو : قياس الغائب على الشاهد . كما أوقع المؤولة في نفي الصفات ، وتأويل النصوص بدعوى التنزيه ، ولو اتبعوا مقتضى الكتاب والسنة ، فأثبتوا له تعالى الصفات على أساس تنزيهه سبحانه عن مشابهة الحوادث لنجوا من هذا المنزلق ولكنهم اتبعوا مجرد ما حكمت به عقولهم فأخطأوا فيما تصوروه نفيا واثباتا . فأصل غلط الفريقين أنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، وحكموا في الغائب بمثل حكمهم في الشاهد فأول من أول ، وشبه من شبه ، ويتضح ذلك في جعل المشبهة ، القسمة العقلية للموجودات ثنائية ، أما جسم ، واما عرض ، فاذا ثبت عقلا استحالة كونه عرضا ، ثبت كونه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٢٩ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ١٤٧ .

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ١ ص ١١٥ ومختصر الصواعق المرسلة جـ١ ص ٢٧ .

جسما لا غير ، أو اذا ثبت كونه فاعلا مخترعا ، والفاعل لا يكون الآ جسما في الشاهد ، وجب أن يكون تعالى جسما ، اذ لا يمكن مخالفة الغائب للشاهد في نظرهم ، أما المؤولة فقد شبهوا أولا ، ثم عطلوا ثانيا ، وهذا الأصل الذى هو قياس الغائب على الشاهد ، أصل فاسد ، اذ أن حقيقة ما ثبت للخالق غير حقيقة ما ثبت للمخلوق . وللرد على هؤلاء المجسمة والمشبهة نقول :

١ — الموجود ينقسم ابتداء الى قسمين فقط : واجب الوجود ، وهو الله سبحانه وجائز الوجود ، وهو العالم بأسره ، فأما جائز الوجود فهو ينقسم الى قسمين : اما جسم واما عرض ، وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا ، لكان يقتضي فاعلا فعله ، فوجب أن يكون فاعل الجسم والعرض ، ليس جسما ولا عرضا ، فوجب أن يكون واجب الوجود مخالفا لجائز الوجود ، وبهذا يظهر وجود قسم ثالث ، لا يكون جسما ولا عرضا ، خلافا لما تزعمه المشبهة والمجسمة ، وهذا برهان يضطر اليه كل ذى حس بضرورة العقل ولا بد .(١)

٢ — إن أقصى ما تمسكوا به رد الغائب الى الشاهد ، من غير تحقيق جمع بينهما وانه يمكن معارضة هذا الدليل بأن يقال : اننا لم نعقل فاعلا محسوسا ، الآ حادثا ، فيجب طرد ذلك . والتمسك بهذه الطريق يجر الى الدهر والالحاد ونفي الاله ثم يمكن أن يقال : اننا لا نقول : انما كان الجسم من حيث كان فاعلا ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .(٢)

٣ — ويمكن الرد عليهم أيضا : بأن ما ذكروه في الدليل الثالث : هو اقتصار منهم على محض الدعوى ، فان ما اشتمل عليه كلامهم ، قولهم : انما نستدل على

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١١٧ .
(٢) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

كون القديم فاعلا ، بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدروه فان كون القديم فاعلا مخترعا يمكن الاستدلال عليه ، مع الاضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين ، والسبيل في ذلك : أن يقال : اذا ثبت جواز الفعل ، واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره الى فاعل مخصص فوضح بطلان قاعدة المشبهة والمجسمة [1]. ومما اشتمل عليه كلامهم ، مصيرهم الى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه ، فيقال لهم : انه قد يستدل بالقدم على الوجود ، وبالوجود على العدم . فبطل ادعاءهم مماثلة الدليل المدلول .

٤ — اما قولهم ان الموجود ينقسم الى ما يقوم بنفسه ، والى ما لا يقوم بنفسه ، فهذا صحيح لا مناكرة فيه ، وأما قولهم القائم بالنفس هو المتحيز ، ففي هذا اعظم التنازع ، فلم قلتم ان القائم بالنفس هو المتحيز ؟ ومتمسكهم في هذا مجرد الشاهد ، واذا كان مرجعهم الى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهدا عرض كما أن الذى يقوم بنفسه متحيز ، فان لزم طرد التحيز في القائم بالنفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم أن يكون علم الله عرضا من حيث كان غير قائم بنفسه [2].

٥ — ان الله لا يشبه المخلوقات بأى وجه من وجوه المشابهة ، لأنه لو أشبهها لكان محدثا وهو تعالى قديم ، فيستحيل أن يشبه المخلوقات . فان قال قائل : لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدوث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها ، فان اشبهها من جميع الجهات لكان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وان اشبهها من بعضها ، كان محدثا من حيث أشبهها

---

(١) الشامل للجويني ص ٤٢١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .

ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما ، وقد قال تعالى (ليس كمثله شيء) وقال : (ولم يكن له كفوا أحد)[1] وكذلك يقرر الباقلاني : بأن الله لو أشبه المخلوقات لكان محدثا مثلها ، أو لكانت المخلوقات قديمة مثله تعالى . يقول الباقلاني : اذا ثبت أن للعالم صانعا صنعه ومحدثا أحدثه فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبها للعالم المصنوع المحدث ، لأنه لو جاز ذلك لم يخل : اما أن يشبهه في الجنس ، أو الصورة ولا يجوز أن يكون مشبها له في الجنس لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثا كالعالم المحدث ، أو أن يكون العالم قديما كهو ، لأن حقيقة المشتبهين المتجانسين ما سد أحدهما مسد الآخر ، وناب منابه ، وجاز عليه ما يجوز عليه ، ولا يجوز أن يشبه العالم في الصورة لأن حقيقة الصورة هي الجسم .. لأنه لو كان صورة لا احتاج الى مصور صوره لأن الصورة لا تكون الا من مصور ، وقد بين ذلك تعالى بأحسن بيان فقال تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق)[2] وكما أن الله لا يشبه المخلوقات فكذلك المخلوقات لا يشبهه شيء منها وانما يشبه المخلوق خالقه ، والمقدور مقدره ، وكل ذلك من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته سبحانه[3] وقد سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد ما هو ؟ فقال : هو أن تعلم أنه باينهم بقدمه ، كما باينوه بحدوثهم وقال الجنيد : التوحيد افراد القدم عن الحدوث . وقال أيضا : أول ما يحتاج اليه المكلف من عقد الحكم : أن يعرف الصانع من المصنوع ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث . وقيل لأبي الحسن البوشنجي ما التوحيد ؟ فقال : أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا منفي الصفات .[4]

---

(١) اللمع للأشعري بتقديم وتحقيق د . حموده غرابة ص ٢٣ .
(٢) الانصاف للباقلاني ص ٣٢
(٣) احياء علوم الدين للغزالي جـ ١ ص ١٠٦ .
(٤) الانصاف للباقلاني ص ٣٢ — ٣٣ .

هذا جملة ما يمكن أن يرد به على أدلتهم العقلية على وجه الاختصار ، أما الرد على ما استدلوا به من أدلة سمعية ، فيقال لهم : لقد اعتمدتم في فهم هذه النصوص على ما تشاهدونه من أنفسكم ، ومن غيركم من المخلوقات ثم طردتم ذلك القياس على البارى سبحانه وتعالى ، فلم تفرقوا بينه وبين خلقه ، ولم ترتق عقولكم الى مستوى الفهم الصحيح للنصوص ، من وصف الله بما يليق به في ضوء ما نزه نفسه عنه من عدم مماثلته لشيء من خلقه فيما يتصف به ، ولكنكم جعلتم المعاني مشتركة بين الخالق والمخلوق ، وقستم الخالق على المخلوق ولم تعلموا أن ما يضاف للرب من هذه المعاني والصفات مما يختص به ويليق بكماله وجلاله ، وما يضاف للمخلوق المحدث هو مما يناسب نقصه وفقره وحدوثه . فتعالى الله رب العالمين عن كل نقص .

(الفصـــل الســـادس)

الطائفـة الخامسة من طوائـف أهل الاثبــــات

قوم يقولون : ان الله فـوق العـرش ، وهو في كـل مكـان

هؤلاء القوم أقروا بأن الله سبحانه وتعالى فوق العرش ، لكن قالوا : انه مع ذلك في كل مكان ، على معنى الحلول بذاته في كل مكان ، واعتمدوا في ذلك على النصوص التي تصرح بأن الله جلّ جلاله ، فوق سمواته ، على عرشه ، بائن من خلقه ، وعلى النصوص التي تتحدث عن القرب والمعية ، فأقروا بهذه النصوص وتلك ، وجمعوا بينها ، وقالوا : لا نصرف واحدا منها عن ظاهره ، وهذا موجود في كلام زهير الأثرى وأصحابه ، كما هو قول أبي معاذ التومني الذى وافق زهيرا في أكثر أقواله ، فقد نقل أبو الحسن الأشعرى عن زهير الأثرى انه كان يقول : ان الله سبحانه بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وأنه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ، وكان يقول : ان الله يجيء يوم القيامة الى مكان لم يكن خاليا منه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ولم تكن خالية منه .

ثم ذكر قول أبي معاذ التومني ، فقال : وهو يوافق زهيرا في أكثر أقواله وخالفه في القرآن .(١)

قال ابن تيمية رحمه الله : أى وهو القول بأن الله فوق العرش ، وهو في كل مكان ــ قول طوائف ذكرهم الأشعرى في المقالات الاسلامية ، وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية .

قال : ويشبه هذا ما في كلام أبي طالب المكي ، وابن برجان وغيرهما ، مع

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٨ ، ٣٥١ .

في كلام أكثرهما من التناقض ، ولهذا كان أبو علي الأهوازى ، الذى صنف — مثالب ابن أبي بشر — ورد على أبي القاسم بن عساكر ، هو من السالمية .

قال وهذا الصنف : وان كان أقرب الى التمسك بالنصوص ، وأبعد عن مخالفتها فانه غالط ، فكل من قال : ان الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، وأئمتها ، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده ، ولصريح المعقول ، وللأدلة الكثيرة ، فان هؤلاء يقولون : أقوالا متناقضة ، يقولون انه فوق العرش ، ويقولون نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف ، كما يذكر مثل ذلك أبو طالب المكي وغيره ، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والايمان ، وما يتبع ذلك ، فان قالوا : ان العرش كذلك ، نقضوا قولهم ، انه نفسه فوق العرش ، وان قالوا : بحلوله بذاته في قلوب العارفين كان هذا قولا بالحلول الخاص .

وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية ، حتى صاحب " منازل السائرين " في توحيده المذكور في آخر المنازل فيه مثل هذا الحلول ، ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هـــذا .

سئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : هو افراد الحدوث عن القدم ، فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق ، والمحدث المخلوق ، فلا يختلط أحدهما بالآخر ، وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح ، والشيعة في أئمتهــا (١) .

فهؤلاء وان قالوا بالعلو ، لكنهم مع ذلك قالوا : بأنه في كل مكان ، ولم يحسنوا فهم النصوص .

وسوف نرجئ مناقشة استدلالهم بآيات وأحاديث القرب والمعية الى حين مناقشة الجهمية ومن تبعهم في قولهم (ان الله لا يختص بمكان دون مكان ، بل هو في كل مكان) وأدلتهم في ذلك .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٢٤/١٢٦ ، ص ٢٢٩/٢٣١ .

(الباب الرابع)

النفاة المعطلة الذين ينفون الاستواء والعلو والفوقية ويتأولون النصوص المثبتة لذلك ، اما بصرفها عمّا دلت عليه الى معان أخرى ، وامّا بتفويضها والتوقف فيها لأنها مما لا يفهم له معنى عندهم .

بين يدي الباب :

اتضح لنا فيما تقدم أن السلف اثبتوا الاستواء والعلو والفوقية صفات لله تعالى منها ما هو ثابت بالسمع ، ولا مدخلية للعقل في اثباته ، كالاستواء ومنها ما هو ثابت بالعقل والسمع ، كالعلو والارتفاع والفوقية المطلقة لله من كل وجه .

يقول الامام احمد : ولم يزل الله عاليا رفيعا قبل أن يخلق العرش ، فهو فوق كل شيء ، والعلي على كل شيء ، وانما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء ، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها ، فامتدح نفسه بأنه على العرش استوى ، أى عليه علا (١) .

واتضح لنا أيضا أن السلف وهم يثبتون الاستواء صفة لله ورد بها الخبر فانما يثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله ، وينفون علم كيفية ذلك الاستواء ، التي اختص بها الرب فكان بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش ، بل مع حاجة العرش اليه ، فان الله غني عن العرش ، وعن كل شيء ، ولذلك فانه ليس في حاجة الى العرش ، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش وحملة العرش (٢) .

ويقرر السلف أنه كما أننا نثبت صفات المعاني من العلم والقدرة ، ونحو ذلك من غير أن نثبت لها خصائص الأعراض لعلم المخلوقين وقدرهم ، فكذلك يجب أن نثبت له

---

(١) اعتقاد الامام احمد بن حنبل لابي الفضل التميمي ملحق بطبقات الحنابلة جـ٢ ص ٢٩٦ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٣ .

استواء يليق به ، ويختص به ، وليس كاستواء المخلوق على المخلوق ، فهو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها .(١)

وقد بقي السلف رضوان الله عنهم على ذلك كلمة واحدة ، وعندما بزغت الفتن وتفرق المسلمون الى فرق شتى ، استمسك أئمة الاسلام بالعروة الوثقى ، وبقوا على ما كان عليه سلفهم الصالح من التمسك بكتاب ربهم وسنة نبيهم (صلعم) لا يبالون بمخالفة المخالفين ، فانهم الأعلون باذن ربهم .

اما غيرهم فقد قالوا في الله وفي أسمائه وصفاته ، ما لا يليق ، فمنهم مشبه ومنهم معطل ناف جاحد ، لا يقيم لنصوص الكتاب والسنة الصحيحة وزنا ، بل يجعل عقله هو الحاكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله (صلعم) .

وقد بينت فيما تقدم طوائف المثبتين للاستواء والعلو والفوقية من السلف وغيرهم وفي هذا الباب نتكلم عن النفاة والمعطلة من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ومتأخري الأشعرية ، ومن تبع هؤلاء فقد اتفق الجميع على انكار الصفات الخبرية بوجه عام ، والاستواء والعلو والفوقية بوجه خاص ، وكان موقفهم ازاء النصوص التي جاءت باثباتها هو صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها بما يرون أنه هو المراد من تلك النصوص ، فمنعوا حمل الاستواء على أنه صفة من صفات الله تعالى ، كما منعوا حمل نصوص الاستواء والعلو والفوقية على ما تدل عليه من المعاني ، وقالوا لا يجوز أن يكون الاستواء والعلو والفوقية الواردة في حق الله تعالى على ظاهرها من العلو والارتفاع ، وأتوا على ذلك بأدلة عقلية : مبناها على قياس الله بخلقه ، اذ لم يفهموا من تلك النصوص وما تدل عليه من المعاني ، الاما هو من جنس صفات المخلوقين ، ثم بدأوا في تأويلها وصرفها ، واذ لم ترتق عقولهم الى مستوى النصوص في تنزيه الله سبحانه ، وأن تلك المعاني متى وصف بها الرب ،فلا مناسبة بينها وبين صفات المخلوقين ، بل هي على ما يليق بذات الله وعظمته وجلاله .

---

(١) الحموية الكبرى لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٤٣٩ — ١٤٠

وفي هذا الباب سيكون حديثي في فصول الأول منها : عن الجهمية في مرحلتها الأولى عندما كانت تقول : بأن الله في كل مكان بذاته .

والثاني : عن الجهمية في مرحلتها الثانية عندما تحولت الى القول : بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه لا تصح الاشارة اليه بأنه هنا أو هناك ... الخ . ما تقول، والجهمية في هذه المرحلة تشمل المعتزلة ومن اتبعهم من الروافض والزيدية ومتأخري الأشعرية ، والفلاسفة . لأنهم جميعا يشتركون في هذا القول .

اما الفصل الثالث : فسيكون حديثي عن أصحاب وحدة الوجود ، من أهل الوحدة والاتحاد .

وأخيرا أتكلم عن العرش ومسألة الكرية لعلاقتها بموضوعي .

(الفصـــل الأول)

١ ـ الجهمية الأولـــــى

أجمع أصحاب المقالات ممن يحكي مذاهب الناس ، وينقل أقوالهم في الأمـــور الاعتقادية ، أن الجهمية : هم أول من اشتهر عنهم في الاسلام انكار علو الله ، وفوقيتـه فوق خلقه ، والقول بأن الله تعالى في كل مكان ، وتأولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء على العـــرش .

يقول ابن القيم : وأول من عرف عنه في هذه الأمة أنه نفى أن يكون الله فـــوق سمواته ، على عرشه هو جهم بن صفوان ، وقبله الجعد بن درهم ، ولكن الجهم هو الذى دعا الى هذه المقالة ، وقررها وعنه أخذت .(١)

وقد ابتدأت آراء الجهمية في القرن الثاني للهجرة ، ولم تلبث مقالة الجهميـة هذه أن انتشرت في المائة الثالثة ، وتولى اذاعتها ، والدعاية لها ، والكتابة فيها بشـر المريسي (٢) ، وهو فقيه متكلم ينسب أحيانا الى المرجئة ، وينسب أحيانا أخرى الى الجهمية .

ويذكر ابن تيمية رحمه الله تعالى : أن أصل الجهمية ومقالتها : يرجع الى عناصر دخيلـة على الاسلام حيث يقول :

ثم أصل هذه المقالة ـ مقالة التعطيل للصفات ـ انما هو مأخوذ عن تلامـــذة اليهود والمشركين ، وضلال الصابئين ، فان أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالـة فـي الاسلام ـ أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة ، وأن معنى اســـتوى : استولى ، ونحو ذلك ـ هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفـــوان ، وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية اليه .

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٥٣ / ١٥٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠ / ٢٢ .

وقد قيل : ان الجعد أخذ مقالته عن ابان بن سمعان ، وأخذها ابان عن طالوت ابن اخت لبيد بن الأعصم ، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم ، اليهودى الساحر الذى سحر النبي (صلعم) وكان الجعد بن درهم هذا - فيما قيل - من أهل حران ، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم ...[1]

وللجهم أيضا مصدر آخر استقى منه مقالته في النفي والتعطيل - فيما ذكره الامام احمد بن حنبل وغيره - لما ناظر السمنية بعض فلاسفة الهند - وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات - فهذه أسانيد جهم ترجع الى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة الضالون ، هم اما من الصابئين واما من المشركين .

ولم يكن الجهم من أهل العلم ، فقد أخرج البخارى عن طريق عبد العزيز بن أبي سلمة قال : كلام جهم صفة بلا معنى وبناء بلا أساس ، ولم يعد قط في أهل العلم ، ولقد سئل عن رجل طلق امرأته قبل الدخول ، فقال : تعتد امرأته.[2]

وأخرج ابن أبي حاتم في كتابه الرد على الجهمية من طريق خلف بن سليمان البلخي ، قال : كان جهم من أهل الكوفة ، وكان فصيحا ، ولم يكن له نفاذ في العلم ، فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له : صف لنا ربك الذى تعبده ، فدخل البيت لا يخرج مدة ، ثم خرج فقال : هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء.[3]

كما أخرج البيهقي من طريق أبي بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة ، قال : سمعت أبا قدامة يقول : سمعت أبا معاذ البلخي بفرغانة قال : قرأت على جهم القرآن ، وكان على سمرقند ، وكان رجلا كوفي الأصل فصيح اللسان ، لم يكن له علم ، ولا مجالسة لأهل العلم ، كان يتكلم مع المتكلمين ، فقالوا له : صف ربك الذى تعبده قال : فدخل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .
(٢) فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ١٣ ص ٢٩٥ ، المطبعة البهية بالقاهرة سنة ١٣٤٨هـ. وكتاب خلق أفعال العباد ص ١٢٠ / ١٢١ .
(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٥٣ ، ومقدمة الدكتور النشار على عقائد السلف ص ١٩ .

البيت لا يخرج كذا وكذا ، قال : ثم خرج عليهم بعد أيام ذكرها فقال هو هذا الهواء مع كل شيء ، وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء ، كذب عدو الله ، ان الله تعالى في السماء كما وصف نفسه . (١)

أما الامام احمد فقد قال عن الجهم : ان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله ، أنه كان من أهل خراسان من أهل ترمذ ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله تعالى ، فلقي أناسا من المشركين يقال لهم السمنية ، فعرفوا الجهم ، فقالوا له نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا وان ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له :

ألست تزعم أن لك الها ؟ قال الجهم : نعم . فقالوا له : فهل رأيت الهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : فشممت له رائحة ؟ قال : لا قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجسا ؟ قال : لا ، قالوا : فما يدريك أنه اله ؟ قال : فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوما ، ثم انه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله ، فاذا أراد أن يحدث أمرا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما يشاء وينهى عما شاء ، وهو روح غائبة عن الأبصار . فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة . فقال للسمني : ألست تزعم أن فيك روحا ؟ قال : نعم . فقال : هل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا ، قال : فوجدت له حسا ، أو مجسا ؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان ... (٢)

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ .
(٢) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٦٥ — ٦٦ ضمن عقائد السلف .

وقد أخرج البخارى في كتاب خلق افعال العباد من طريق ضمرة عن ابن شوذب أن الجهم ترك الصلاة أربعين يوما على وجه الشك بعد ما خاصمه السمنية . قال ضمرة : وقد رآه ابن شوذب [١] وكل هذه الحكايات تدل على زيغ وضلال الجهم بن صفوان ، كما تدل على سوء نحلته ، وليس أدل على ذلك مما أخرجه البخارى وغيره من طريق أبي نعيم البلخي قال : كان رجل من أهل مر وصديقا للجهم ثم قطعه وجفاه ، فقيل له : لم جفوته؟ فقال : جاء منه مالا يحتمل ، قرأت يوما آية كذا وكذا نسيها يحي ، فقال : ما كان أظرف محمدا فاحتملتها ، ثم قرأ سورة (طه) فلما قال : (الرحمن على العرش استوى) قال : أما والله لو وجدت سبيلا الى حكها لحككتها من المصحف فاحتملتها .

ثم قرأ سورة القصص فلما انتهى الى ذكر موسى قال : ما هذا ؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها ، ثم ذكر ههنا فلم يتمها ، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه ، فوثبت عليه [٢] .

فاذا كان أصل هذه المقالة ــ مقالة التعطيل والتأويل ــ مأخوذة من هذه المصادر ، فكيف تطيب نفس مؤمن أن يأخذ سبيل هؤلاء ، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين .

ويحكى عن الجهم بن صفوان أنه كان يقول : لا أقول ان الله سبحانه شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء . لأن الشيء عنده هو المخلوق الذى له مثل [٣] .

قلت : وبالاضافة الى الجهمية فقد نسب القول بأن الله تعالى في كل مكان

---

(١) خلق أفعال العباد للبخارى ص ١٢٠ ضمن عقائد السلف .

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٨ / ١٢٩ .

(٣) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٣٣٨ ، جـ ٢ ص ٢٠٢ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١١ .

بذاته ، الى المعتزلة والحرورية والنجارية وغيرهم ،(١) كما نسب الى بعض المجسمة . فقد قال الأشعري : تحت عنوان اختلاف المجسمة في مقدار الباري تعالى عن ذلك .

قال قائلون : هو جسم ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن وهو مع ذلك متناه ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم ، لأنه اكبر من كل شيء . وقال بعضهم : مساحته على قدر العالم .

وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وانه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال والأمام والخلف والفوق والتحت .(٢)

فأما المعتزلة : فقد اضطربت أقوال أصحاب المقالات حولهم ، فمرة يحكون عنهم قولهم بأن الله في كل مكان ، ومرة يحكون عنهم القول : بأن الله لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا محايث ولا مباين ... الخ ، وهذا أمر يستدعي التأمل والتمحيص .

فاننا نجد في كتاب المقالات للأشعري وهو أحد من يحكي عن المعتزلة بأنهم يقولون : ان الله في كل مكان بذاته ـ تحت عنوان : " القول في المكان " .

---

(١) المقالات للأشعري جـ ١ ص ٣٤٣ ، ونسبه الى عبد الواحد بن زيد ، والغنية لطالبي طريق الحق للشيخ عبد القادر البغدادي ص ٩٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ونسبه الى السالمية بالاضافة الى الجهمية ، فقال : ان من قولهم : ان الله في كل مكان ، ولا فرق بين العرش وغيره من الأمكنة ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٢٣ ، ونسبه للنجارية بالاضافة الى الجهمية ، والابانة للأشعري ص ٨٦ ، ٨٧ ونسبه للجهمية والمعتزلة والحرورية (الخوارج) والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٢ ، وخص المعتزلة دون غيرهم ، وتأويل مشكل الحديث لابن فورك ص ١٨٢ / ١٨٣ ، وقال : ان ابن الثلجي كان يذهب مذهب النجار في القول بأن الله في كل مكان بذاته ، وهو مذهب المعتزلة وممن نسب الى المعتزلة القول بأن الله في كل مكان بذاته ابن عبد البر في كتابيه التمهيد والاستذكار ، وصاحب كتاب الحجة في بيان المحجة . انظر اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٨٣ ، ص ١١٧ وتهذيب ابن القيم على معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ١٠٣ .

(٢) المقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

اختلفت المعتزلة في ذلك ، فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة ـ ابوالهذيل والجعفران والاسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي . وليس في هذا القول ما يفيد بأنه في كل مكان بذاته ، بل على معنى أن تدبيره في كل مكان .

وقال قائلون : الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول هشام الفوطي ، وعباد بن سليمان وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة في قول الله عز وجل (الرحمن على العرش استوى) يعني استولى .(١)

ثم نجده بعد ذلك يضيف الى هذين القولين قولا ثالثا للمعتزلة وهو أن من المعتزلة من يقول : الباري في كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة في كل مكان .(٢) ولم ينسب هذا القول لقائل معروف من المعتزلة ، ولذا فانه يمكن أن نقول : ان القول بأن الله في كل مكان بذاته ، ليس قولا عاما لكل المعتزلة . بل هو اما أن يكون قول المعتزلة في مرحلتها الأولى التي عاصرت الجهمية الأولى ، واستمرت على ذلك الى أن انتقلت الى الطور الثاني الذى قالت فيه بأن الله لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا محايثه ، ولا مباينة ، مقتدية بذلك بالفلاسفة .

واما أن يكون هذا القول : قد استمر القول به لدى بعضهم فيكون مذهب قلة منهم ، ولا يمثل مذهب المعتزلة في عمومه فيما يتعلق بهذا الموضوع . . وأرجح الاحتمال الأول ذلك لأن الجهمية الأولى ، قد زامنت نشوء المعتزلة ، وأن المعتزلة قد تأثرت بآراء الجهم بن صفوان وأخذت منه كثيرا من المبادىء والأصول ، وليس أدل على ذلك من أن مذهب جهم بن صفوان قد تولى اشاعته ونشره بين الناس بعض كبار المعتزلة

---

(١) المقالات للأشعرى ج ١ ص ٢٣٦ ، وممن قال ان المعتزلة يقولون : بأن الله في كل مكان بمعنى أن تدبيره في كل مكان ، البغدادى في أصول الدين ص ٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٨٦ .

فتوافقوا في كثير من الأمور مما جعلهم كأهل المذهب الواحد ، فلذلك أطلق عليهم اسم الجهمية وقد سبق لي أن ذكرت في الباب الأول أن التجهم ثلاثة أنواع ، وأنه يطلق على كل فرقة بحسب ما فيها من التجهم .

يقول القاسمي : ان الامام احمد في كتابه الرد على الجهمية ، والبخارى في الرد على الجهمية ، ومن بعدهم انما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة ، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية بينما كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية لأنها الأم لغيرها ، والسابقة على سواها في الظهور ، بل هي أول فئة ظهرت في الاسلام بمذهب التأويل . . . وحاصل دفع الاشكال أن تلقيبهم بالجهمية انما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة (١) . .

ولذلك قال الامام ابن تيمية : لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون ، وأخيه المعتصم ثم الواثق ، ودعوا الناس للتجهم ، وابطال صفات الله تعالى ، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ، لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية ، وأنواع المرجئة ، فكل معتزلي جهمي ، وليس كل جهمي معتزليا لكن الجهم أشد تعطيلا لأنه ينفي الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفي الصفات وبشر المريسي كان من كبار الجهمية ، وكان مرجئا ، لم يكن معتزليا (٢) !

وقد ذكر الامام احمد بن حنبل رحمه الله انه قد تبع الجهم على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة (٣) واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، فاذا سألهم الناس عن قول الله (ليس كمثله شيء) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع ، كما هو على العرش ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان (٤) . .

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) لعله يعني : أبا حذيفة واصل بن عطاء ، فيكون هذا تصحيف من النساخ والله أعلم .

(٤) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٦٦ ، ٦٧ .

قلت : وهذا الذى ذكره الامام احمد رحمه من أن الجهمية ومن تبعهم من أصحاب أبي حنفيفة ، وعمرو بن عبيد يقولون ان الله شيء لا كالأشياء ، مما اجتمعت عليه المعتزلة ، كما حكى الكعبي ذلك في مقالاته.(١)

وعلى هذا فيكون موافقة المعتزلة للجهمية في القول بأن الله في كل مكان بذاته كان في بداية تلقيهم عن الجهمية ، ثم بدأ المعتزلة في التخلص من هذا القول ، ويميلون الى موافقة الفلاسفة في اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا تمكن الاشارة اليه بأنه هنا أو هناك . وان كانت تأويلاتهم لم تختلف فهي نفس التأويلات التي يذكرها الجهمية في عصورهم المتأخرة . ولذلك قال شيخ الاسلام ابن تيمية وهذه التأويلات الموجودة بأيدى الناس- مثل اكثر التأويلات التي ذكرها ابن فورك ، في كتاب التأويلات وذكرها ابو عبد الله محمد بن عمر الرازى في كتابه الذى سماه "اساس التقديس" ويوجد كثير منها في كلام خلق كثير غير هؤلاء ، مثل أبي علي الجبائي ، وعبد الجبار بن احمد الهمداني ، وأبي الحسين البصرى ، وأبي الوفاء بن عقيل ، وأبي حامد الغزالي وغيرهم هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه . . . ويدل على ذلك كتاب الرد الذى صنفه عثمان بن سعيد الدارمي ، أحد الأئمة المشاهير في زمان البخارى ، صنف كتابا سماه : رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي ، بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها.(٢)

على أنه لا يمكن اغفال الاحتمال الثاني ، وهو أنه قد وجد من المعتزلة من بقي معه القول بأن الله موجود بكل مكان ، كما وجد في غيرهم كبشر المريسي وغيره والله اعلم .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٥ ص[illegible] وما بعدها

ادلة الجهمية ومن وافقهم على أن الله موجود بذاته في كـــل
مكان ، وليس عاليا على خلقه بائنا منهـــــــــــــم

استدل هؤلاء بنصوص " المعية " و " القرب " وتأولوا نصوص العلو ، والاســـتواء

فقد ذكر الامام احمد رحمه الله تعالى : ان الجهم بن صفوان وجد ثلاث آيات من المتشابه قوله تعالى (ليس كمثله شيء)(١) ، وقوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض)(٢) وقوله تعالى (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار)(٣) .

فبنى أصل كلامه على هذه الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكـــذب بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفســه في كتابه ، أو حدث عنه رسوله كان كافرا ، وكان من المشبهة فأضل بكلامه بشرا كثيرا .(٤) الخ

فاحتجوا بهذه الآيات وما شاكلها من آيات القرب والمعية على أن الله سبحانــه وتعالى ؛ هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، وفي السموات وفي الأرض وفـــي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان .

وأنكروا أن يسأل عن الله بلفظ الأين ، لأن الله ليس في مكان دون مكـان ، وفي مكان يعقله المخلوق ، فهو المتعالي عن ذلك ، لأنه على العرش ، وبكل مكان ، فــلا يوصف بأيــــن .(٥)

ومما استدلوا به مما يروى من الحديث : بحديث اربعة املاك التقوا ، أحدهـــم جاء من المشرق والآخر جاء من المغرب ، والثالث من السماء ، والرابع من الأرض ، فقالـــوا أربعتهم جئنا من عند الله .(٦)

---

(١) سورة الشورى آية ١١
(٢) سورة الأنعام آية ٣ .
(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣ .
(٤) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٦٥ ،
(٥) رد الدارمي على بشر المريسي ص ٤٥٣ ، ٤٦٠ .
(٦) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٩٥ ، ومشكل الحديث ص ١٨٢ .

كما استدلوا ببعض ما يروى عن بعض الصحابة رضي الله عنهم من أقوال لا تصح متنا ولا سندا فمن ذلك . حديث عبد الله بن واقد الواسطي باسناده عن ابن عباس (الرحمن على العرش استوى) استولى على جميع بريته فلا يخلو منه مكان .(١)

ومنه أيضا ما روى البيهقي باسناده من طريق محمد بن مروان ، عن الكلبي ، عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله (ثم استوى على العرش) قال : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد وصاروا عنده سواء .(٢)

ومنه ما رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجي عن النبي (صلعم) أنه قال : " الذى أيّن الأين ، فلا يقال له : أين " وعارض به ابن عساكر حديث ابن اسحاق ، الذى رواه أبو داود وغيره ، والذى قال فيه : نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك . . . واكثر فيه القدح في ابن اسحاق .(٣)

وامثال هذه الأقوال التي لا تصح متنا وسندا .

ومما احتجوا به قولهم : ان كان الله أكبر من العرش ، فقد ادعيتم فيه فضلا عن العرش ، وان كان مثله فانه اذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت اكبر . . . الخ الحجة .(٤)

---

(١) تهذيب ابن القيم على معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ١٠٤ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٣ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٥ ص ٢٢٥ ، جـ ٦ ص ٥ .

(٤) رد الدارمي على بشر المريسي ص ٤٤٣ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٧ .

الرد على هذه الشبه التي ظنوها أدلة وهي شبهات

رد أهل السنة من السلف ومن تبعهم على ما احتج به الجهمية من وجـــوه كثيرة منهـــا :

١ - ما ذكره الامام احمد رحمه الله تعالى حيث قال : قد عرف المسلمون اماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء ، فقالوا : أى مكان ؟ فقلنا اجسامكم وأجوافـــكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ، ليس فيها من عظم الرب شـــيء ، وقد أخبرنا أنه في السماء تعالى : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكـــم الأرض) [١] . (أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا) [٢] وقال : (وله من في السموات والأرض ومن عنده) [٣] وقال (اليه يصعد الكلم الطيب) [٤] وقـال : (اني متوفيك ورافعك اليّ) [٥] وقال : (بل رفعه الله اليه) [٦] ... الـــخ الآيات فهذا خبر الله : أخبرنا أنه في السماء ، ووجدنا كل شيء أسفل منـه مذموما ، يقول الله جل ثناؤه : (ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار) [٧] وقلنا أليس تعلمون أن ابليس كان مكانه ، والشياطين مكانهم ، فلم يكن اللـــه ليجتمع هو وابليس في مكان واحد ، ... [٨]

٢ - سألهم السلف من أهل السنة والحديث فقالوا لهم : أليس الله كان ولا شـــيء؟ فحين خلق الشيء خلقه في نفسه ، أو خارجا من نفسه ، فانه يصير الى ثلاثـــة

---

(١) سورة الملك آية ١٦ .
(٢) سورة الملك آية ١٧ .
(٣) سورة الأنبياء آية ١٩ .
(٤) سورة فاطر آية ١٠ .
(٥) سورة آل عمران آية ٥٥ .
(٦) سورة النساء آية ١٥٨ .
(٧) سورة النساء آية ١٤٥ .
(٨) الرد على الجهمية للامام احمد بن حنبل ص ٩٢ - ٩٤ .

اقوال ، لا بد له من واحد منها ، ان زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر، حين زعم أن الجن والانس والشياطين في نفسه وان قال : خلقهم خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم كان هذا كفرا ايضا ، حين زعم أنه دخل في مكان وحشن ... وان قال : خلقهم خارجا من نفسه ، ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع ، وهو قول أهل السنة .(١)

ويمكن أن تورد الحجة بشكل آخر وهو أن يقال لهؤلاء الجهمية أرأيتم اذا قلتم أن الله في كل مكان وفي كل خلق ، أكان الله الها واحدا قبل أن يخلق الخلق والأمكنة ؟ قالوا : نعم . فيقال لهم فحين خلق الخلق والأمكنة أقدر أن يبقى كما كان في أزليته في غير مكان ، فلا يصير في شيء من الخلق والأمكنة ، التي خلقها ؟ أو لم يجد بدا من أن يصير فيها ، أو لم يستغن عن ذلك ؟ قالوا : بلى ، عندئذ يقال لهم : فما الذى دعا الملك القدوس اذ هو على عرشه في عزه وبهائه ، بائن من خلقه ، أن يصير في الأمكنة القذرة وأجواف الناس ، والطير ، والبهائم ، ويصير بزعمكم في كل زاوية وحجرة ومكان منه شيء ، لقد شوهتم معبودكم ، اذ كانت هذه صفته ، والله اعلى وأجل من أن تكون هذه صفته .(٢)

فقد بين الامام احمد : ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته ، من أنه لا بد اذا خلق الخلق من أن يخلقه مباينا له ، أو محايثاً له ، ومع المحايثة اما أن يكون هو في العالم ، واما أن يكون العالم فيه ، لأنه سبحانه قائم بنفسه والقائم بنفسه اذا كان محايثا لغيره فلا بد أن يكون أحدهما حالا في الآخر ، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات فانها قد تكون جميعا بغيرها . فهذا القسم

---

(١) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٩٥ — ٩٦ .
(٢) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٨ .

لم يحتج أن يذكره لظهور فساده ، وأن أحدا لا يقول به ، اذ من المعلوم لكل أحد ان الله تعالى قائم بنفسه لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التي تفتقر الى محل تقوم به ... (١)

٣ — انه في قياس مذهبكم أيها الجهمية ، هو محوى محاط به ، ملازق مماس ، قد اعترفتم بذلك وأنتم لا تشعرون ، لأنكم تزعمون أنه في كل مكان من السموات والأرض ، والسموات فوق بعضه ، وأنه في كل بيت مغلق ، وفي كل صندوق مقفل فهو في دعواكم محاط به مماس ، اذ لا يكون شيء في مكان الا وذلك الشيء مما بين الأمكنة قد احاطت به الأرض في دعواكم والسماء ، وحيطان البيوت والأغلاق فاذا كان في كل مكان ، لزمكم على ما ادعيتموه أن يكون ظرفا لحوادثه ، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا عن أن يكون ظرفا لحوادثه ، أو تكون حوادثه ظرفا له ، لأنه تعالى محيط بالأشياء لا محاط به ، فاذا ظهر فساد ما ادعيتموه ، فنحن نبرأ الى الله أن نصفه بهذه الصفة ، بل هو على عرشه فوق جميع الخلائق بائن منهم ، يعلم من فوق عرشه ما في السموات وما في الأرض ، وما تحت الثرى ، يدبر الأمر من فوق عرشه لا يحيط به شيء ، ولا يشتمل عليه حائط ، ولا سقف بيت ، ولا تقله أرض ، ولا تظله سماء ، تعالى الله عما يصفه به المبطلون (٢) ، فان قلت أيها الجهمي بعد أن ظهرت عليك الحجة ، وأخذت بخناقك ، انه في كل شيء غير مماس لشيء ، ولا مباين منه . قيل لك : اذا كان غير مباين ، أليس هو مماس؟ فان قلت : لا . قيل لك : فكيف يكون في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين ؟ عند قد تلجأ للخدعة فتقول : بلا كيف ، فتخدع جهال الناس بهذه الكلمة ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢) رد الدارمي على بشر المريسي ص ٤٣٩ — ٤٤٠ ، والابانة للأشعرى ص ٨٧ / ٨٨ وكتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني ، كتاب درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١١٨ .

وتموه وعليهم ، وهي ليست بمنجيتك مما ألزمت به . ولكنك ادرأت فيها عجـزا .

يقول الامام أحمد رحمه الله ان الجهمي عندما لجأ الى هذا القـول :
قلنا له : أليس اذا كان يوم القيامة أليس انما هو في الجنة والنار ، والعـــرش والهواء . قال : بلى ، فقلنا : فأين يكون ربنا ؟ فقال : يكون في كل شـيء كما كان حين كان في الدنيا في كل شيء ، فقلنا فان مذهبكم ان ما كان مـــن الله على العرش ، فهو على العرش ، وما كان من الله في الجنة ، فهو في الجنة وما كان من الله في النار ، فهو في النار . وما كان من اللـــه في الهواء فهو في الهواء ، فعند ذلك تبين كذبهم على الله جلّ ثناؤه .(١)

وقال عبد العزيز الكناني في كتاب الحيدة : انه لما شنعت مقالـــــة الجهمية بقولهم : ان الله في كل مكان ، وان من لازم ذلك : ان الله محـدود وقد حوته الأماكن ، لأنه لا يعقل شيء في مكان ، الا والمكان قد حواه كما تقول العرب : فلان في البيت ، والماء في الجب ، فالبيت قد حوى فلانا ، والجـب قد حوى الماء ، عندئذ قالت الجهمية : ان الله في كل مكان لا كالشيء فـــي الشيء ، ولا كالشيء على الشيء ، ولا كالشيء خارجا عن الشيء ، ولا مباينـــا للشـــيء . قال : فيقال له : أصل قولك : القياس والمعقول ، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئا ، لأنه لو كان شيئا داخلا ، فمن القياس . . والمعقول أن يكون داخلا في الشيء أو خارجا منه ، فلما لم يكن في قولك شيئـا استحال أن يكون كالشيء في الشيء ، أو خارجا من الشيء ، فوصفت لعمـــرى ملتبساً لا وجود له ، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل .(٢)

انه اذا كانت النصارى قد كفرت بقولها ، ان الله عز وجل في عيسى ، وعيســـى

---

(١) الرد على الجهمية للامام أحمد ص ٩٨ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١١٨ — ١١٩ .

بدن انسان واحد ، فانكم أيها الجهمية قد قلتم أفظع مما قالت به النصارى ، فانكم تقولون : انه في كل مكان ، وفي بطون النساء كلهن ، وابدان الناس جميعا ، ويلزمكم أن تقولوا : انه في أجواف الكلاب ، والخنازير ، لأنها اماكن وعندكم الله في كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ،(١)

هـ — انه لو كان الله — تعالى عن ذلك — في كل مكان ، لكان في جوف الانسان وفمه ، وفي الحشوش ، وفي المواضع الذي يرغب عن ذكرها ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن خلقه ، وينقص بنقصانها ، اذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض والى وراء ظهورنا ، وعن أيماننا وشمائلنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .(٢)

و — ان هذا الذي تقوله الجهمية مخالف لما تظاهرت عليه الأدلة من العقل والنقل ، واجماع الأمة ، ولما هو مغروس في فطر بني آدم من أن الله جل شأنه فوق خلقه بائن منهم ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته ، بل هو رب عظيم وملك كريم ، خالق غير مخلوق ، استوى على عرشه فوق سمواته ، بائن من مخلوقاته .

وقد ذكرت فيما تقدم عند الكلام عن السلف وأدلتهم من الكتاب ، والسنة والاجماع ، ودلالة العقل والفطرة السليمة على صحة ما قالوه ، وهذه هي اجناس الأدلة وأنواعها التي تدل على علو الله ، ومباينته لمخلوقاته .

فان القرآن والسنن المتواترة وغير المتواترة والمستفيضة ، وكلام السابقين والتابعين وسائر القرون الثلاثة المفضلة ، مملوءة بما فيه اثبات العلو لله تعالى على عرشه ، بأنواع من الدلالات ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١١٨ .
(٢) التمهيد لأبي بكر الباقلاني ص ٢٦٠ .

فتارة يخبر تعالى : أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع ، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها اليه ، وتارة يخبر بنزولها منه ، أو من عنده ، وتارة يخبر بأنه العلي الأعلى ، وتارة يخبر بأنه في السماء وتارة يجعل بعض الخلق عنده دون بعض ، ويخبر عمن عنده بالطاعة واما الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين فلا يحصيها الا الله ، على ما قد فصلته عند الكلام عن مذهب السلف ، بما يغني عن اعادته هنا .

يقول الدارمي في رده على الجهمية ، والأحاديث عن رسول الله (صلعم) وعن أصحابه التابعين ومن بعدهم في هذا اكثر من أن تحصى ، غير أنا قد اختصرنا من ذلك ما يستدل به أولي الألباب أن الأمة كلها ، والأمم السالفة قبلها لم يكونوا يشكون في معرفة الله تعالى أنه فوق السماء ، بائن من خلقه ، غير هذه العصابة ـ يعني الجهمية ـ الزائغة عن الحق ، المخالفة للكتاب ، واثارات العلم كلها . . .

الى أن يقول : وظاهر القرآن ، وباطنه كله يدل على ذلك ، لا لبس فيه ، ولا تأول الا لمتأول جاحد يكابر الحجة ، وهو يعلم أنها عليه لا له[1] .

قلت : وقد بينت عند الكلام عن السلف ، وأدلتهم أنه لو كان الله جل شأنه كما تصفه الجهمية بأنه في كل مكان ، لم يكن لما أخبر الله به من الاستواء على العرش ، وعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها اليه ، أو نزولها من عنده ، أو منه ، الى آخر ما اخبر به منا يدل على علوه على عرشه فوق سمواته ـ معنى ، بل كان يدل على غير المقصود ، اذ كيف يخبر عن علوه على شيء هو فيه ؟ ، أو يخبر عن عروج شيء وصعوده وارتفاعه ، وهو معه وفيه ؟ فالى من تصعد الأشياء ؟ والى من يكون عروجها وارتفاعها ؟ وكيف يخبر بأنه سبحانه ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا وينزل يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده ، وينزل الى أهل الجنة فيرونه عيانا من فوقهم كيف ينزل الى شيء هو فيه ومعه ؟ وكيف يخبر

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧٩ .

وكيف يخبر بأن بعض المخلوقات عنده دون بعض ؟ وهو مع جميع المخلوقات وفيها ؟ وتعالى الله الملك الحق المبين أن يكون لا معنى لكلامه ، أو أن يكون دالا على غير ما ينبئ عنه ظاهره .

٣ - أما ما استدلوا به من آيات المعية والقرب ، أو ما اشتبه عليهم من الآيات كما ذكر ذلك الامام احمد رحمه الله تعالى . فقد أجاب السلف رضوان الله عنهم ، عما ادعته الجهمية في تلك الآيات من معنى الحلول بذاته في كل مكان ، وبينوا تلك المعاني التي تدل عليها الآيات . فمن الآيات التي اشتبه عليهم معناها ثلاث آيات ذكرها الامام احمد وبين هو وغيره من السلف معناها الذى تدل عليه . وتلك الآيات هي :

(١) قوله تعالى (ليس كمثله شيء) .

(٢) وقوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض) .

(٣) وقوله تعالى (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) .

أ - فأما الآية الأولى : فقد قال السلف فيها : انه سبحانه لما وصف نفسه بأنه ليس كمثله شيء ، فان هذا يستلزم وصفه بصفات الكمال ، التي فات بها شبه المخلوقين واستحق بقيامها به أن يكون ليس كمثله شيء وهكذا كونه ليس له سمي أى مثيل يساميه في صفاته ، وأفعاله ، ولا من يكافيه فيها ، ولو كان مسلوب الصفات والأفعال ، والكلام ، والاستواء والوجه واليدين ومنفيا عنه مباينة العالم ومحايثته واتصاله به ، وانفصاله عنه ، ونحوه عليه . . . لكان كل عدم مثلا له في ذلك ، فيكون قد نفى عن نفسه مماثلة الموجودات ، وأثبت لها مماثلة المعدومات ، فهذا النفي واقع على أكمل الموجودات وعلى العدم المحض ، فان العدم المحض لا مثل له ولا كفوء ، ولا سمي فلو كان المراد بهذا نفي صفاته وأفعاله واستوائه

على عرشه . . . لكان ذلك وصفا له بغاية العدم ، فهذا النفي واقع على العدم المحض ، وعلى من كثرت صفات كماله ، حتى تفرد بذلك الكمال ، فلم يكن له شبيه في كماله ولا سمي ولا كفو، فاذا ابطلتم هذا المعنى الصحيح تعين ذلك المعنى الباطل قطعا ، وصار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلا تحقيقا لمعنى (ليس كمثله شيء) في زعمكم . ومن المعلوم أن نفي التشبيه ، والمثل والنظير ، ليس في نفسه صفة مدح ولا كمال ، ولا يمدح به المنفي عنه ذلك بمجرده ، ولا يكون ذلك كمالا ، ولا مدحا الا اذا تضمن كون من نفى عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بصفات باين بها غيره ، وخرج بها عن أن يكون له فيها نظير ، أو مثل ، فهو لتفرده بها عن غيره صح أن ينفى عنه الشبه والمثيل ، فكل سلب ونفي لا يتضمن اثباتا ، فان الله لا يوصف به لأنه عدم محض ، ونفي صرف لا يتضمن مدحا ولا كمالا ، لكن هؤلاء النفاة المعطلة جعلوا (ليس كمثله شيء) جنة يتترسون بها لنفي علو الله سبحانه على عرشه .(١)

اما الآية الثانية وهو قوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض) فقد قال امام أهل السنة أحمد بن حنبل : انما معناه انه تعالى هو اله من في السموات ، واله من في الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط علمه بما دون العرش ، ولا يخلو من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فذلك قوله (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) .(٢)

قال : ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يديه قدح من قوارير

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٤٤ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٢) سورة الطلاق آية ١٢ .

صاف ، وفيه شراب صاف ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح ، فالله وله المثل الأعلى ، قد احـــاط بجميع خلقه ، من غير أن يكون في شيء من خلقه .

وخصلة أخرى : لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها ثم اغلق بابهـــا ، وخرج منها ، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره ، وكم سعـــة كل بيت ، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار ، فالله ولـــه المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه ، وعلم كيف هو ، وما هو ، من غير أن يكون في شيء مما خلق (١) .

جـ - أما الآية الثالثة وهي قوله تعالى " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" فقد بين السلف رضوان الله عنهم ومن تبعهم معنى ما تدل عليه الآيـــة الكريمة فقال الامام احمد : ان الرسول (صلعم) كان يعرف معــــنى قول الله (لا تدركه الأبصار) وقال : (انكم سترون ربكم) وقـــــال لموسى (لن تراني) ولم يقل : لن أرى فأيهما أولى أن نتبع ؟ النبي (صلعم) ، حين قال : " انكم سترون ربكم " أو قول الجهمي حـــين قال : لا ترون ربكم ، والأحاديث في أيدى أهل العلم عن النبي (ص) أن أهل الجنة يرون ربهم ، لا يختلف فيها أهل العلم . وقد فســـــر السلف الزيادة المذكورة في قوله تعالى (للذين احسنوا الحســـنى وزيادة) (٢) بأنها النظر الى وجه الله . . وانا لنرجو أن يكون الجهـــم وشيعته ممن لا ينظرون الى ربهم ، ويحجبون عن الله ، لأن الله قـــال للكفار : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) فاذا كان الكافـــر

---

(١) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٩٤ .

(٢) سورة يونس آية ٢٦ .

يحجب عن الله ، والمؤمن يحجب عن الله ، فما فضل المؤمن على الكافر؟ (١)

أما ابن قتيبة فقال : ان الله سبحانه وتعالى أراد بقوله (لا تدركه الأبصار) أى في الدنيا وأراد بقوله تعالى لموسى (لن تراني) في الدنيا ،لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه في الدنيا وتجلى لهم يوم الحساب ، ويوم الجزاء والقصاص ، فيرونه كما يرون القمر في ليلة البدر لا يختلفون فيه كما لا يختلفون بالقمر ، ولم يقع التشبيه بها على حالات القمر من التدوير والمسير ، والحدود وغير ذلك ، وانما وقع التشبيه بها في أن ادراكه يوم القيامة كإدراكنا القمر ليلة البدر ، لا يختلف في ذلك ، كما لا يختلف في هذا ، والعرب تضرب بالقمر المثل في الشهرة والظهور .

قال ذو الرمة :

فقد بهرت فما تخفى على أحد الآ على أحد لا يعرف القمرا .

ويقولون : هذا أبين من الشمس ومن فلق الصبح ، وأشهر من القمر وحديث رسول الله (صلعم) قاض على الكتاب ، ومفسر له والخبر في الرؤية ليس من الأخبار التي يدفعها الا جاهل أو معاند ظالم . (٢)

وقال الأشعرى : ان قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) يحتمل أن يكون لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه في الآخرة ، لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات ، وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد به : يعني لا تدركه ابصار الكافرين المكذبين ، وكذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، فلما قال في آية

---

(١) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٨٦ – ٨٧ .

(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة ص ٢٣٨ .

(وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)(١) ، وقال في آية أخرى (لا تدركه الأبصار) علمنا أنه انما أراد أبصار الكفار لا تدركه .(٢)

قلت : والصحابة والتابعون وعامة السلف متفقون على أن الله يرى في الآخـــرة بالأبصار ومتفقون على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينه ، ولم يتنازعوا في ذلك الآ في نبينا محمد (صلعم) خاصة ، واحتجاج الجهمية بقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) فان الآية حجة عليهم لا لهم لأن الادراك : اما أن يراد به مطلق الرؤية ، أو الرؤية المقيدة بالاحاطة والأول باطل ، لأنه ليس كل من رأى شيئا يقال انه أدركه ، كما لا يقال : أحاط به ، كما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال : ألست ترى السماء ؟ قال : بلى . قـال : أكلها ترى ؟ قال : لا ...(٣)

فالمستدل بالآية عليه أن يبين أن الادراك في لغة العرب مرادف للرؤية ، وأن كل من رأى شيئا يقال له في لغتهم انه أدركه ، وهذا لا سبيل اليه ، كيف وبين لفظ الرؤية ولفظ الادراك عموم وخصوص ، أو اشتراك لفظي ، فقد تقع رؤية بلا ادراك وقد يقـع ادراك بلا رؤية ، فان الادراك يستعمل في ادراك العلم ، وادراك القدرة ، فقد يدرك الشـيء بالقدرة وان لم يشاهد ...

ثم من المعلوم أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالـى ، ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح ، لأن النفي المحض لا يكون مدحا ان لـــم يتضمن أمرا ثبوتيا ، ولأن المعدوم أيضا لا يرى ، والمعدوم لا يمدح ، فعلم أن مجـــرد نفي الرؤية لا مدح فيه .

وهذا أصل مستمر ، وهو أن العدم المحض الذى لا يتضمن ثبوتا ، لا مدح فيه ، ولا كمال ، فلا يمدح الرب نفسه به ، بل ولا يصف نفسه به ، وانما يصفها بالنفي المتضمن

---

(١) سورة القيامه آية ٢٢ — ٢٣ .
(٢) الابانة للأشعرى ص ٣٨ .
(٣) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

معنى ثبوت كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم)[1] ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصف الرب تعالى بها نفسه وأنها تتضمن اتصافه بصفات الكمال الثبوتية ، مثل كمال حياته وقيوميته . . . ، وكل ما يوصف به العدم المحض ، فلا يكون إلا عدما محضا ، ومعلوم أن العدم المحض يقال فيه : لا يرى ، فعلم أن نفي الرؤية عدم محض ، ولا يقال في العدم المحض لا يدرك ، وانما يقال هذا فيما لا يدرك لعظمته لا لعدمه .

واذا كان المنفي هو الادراك ، فهو سبحانه وتعالى : لا يحاط به رؤية ، كما لا يحاط به علما ، ولا يلزم من نفي احاطة العلم والرؤية ، نفي العلم والرؤية ، بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ، ولا يحاط به ،كما يعلم ولا يحاط به ، فان تخصيص الاحاطة بالنفي ، يقتضي أن مدرك الرؤية ليس بمنفي .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذا الجواب هو قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم ، وقد روى معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره ، وقد روى في ذلك حديث مرفوع الى النبي (صلعم) قال : ولا تحتاج الآية الى تخصيص ولا خروج عن ظاهر الآية ، فلا نحتاج أن نقول : لا نراه في الدنيا أو نقول : لا تدركه الأبصار بل المبصرون ،أو لا تدركه كلها بل بعضها ، ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلف . . .[2]

واما استدلالهم بآيات المعية والقرب من مثل قوله تعالى : (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله)[3] وقوله تعالى (انني معكما أسمع وأرى)[4] وقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم)[5] وقوله (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون)[6] وقوله تعالى (انا معكم مستمعون)[7] وقوله تعالى (ونحن أقرب من حبل الوريد)[8] وقوله تعالى (ما

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٤٢/٢٤٦
(٣) سورة الزخرف آية ٨٤ .
(٤) سورة طه آية ٤٦ .
(٥) سورة الحديد آية ٤ .
(٦) سورة النحل آية ١٢٨ .
(٧) سورة الشعراء آية ١٥ .
(٨) سورة ق آية ١٦ .

يكون من نجوى ثلاثة الآ هو رابعهم ، ولا خمسة الآ هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا اكثر الآ هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ، ان الله بكل شيء عليم) (١)

فقد بين السلف رضوان الله عنهم ما تدل عليه أولاء الآيات فقالوا : ان المعية المذكورة فيهن ، هي معية العلم ، فالله سبحانه وتعالى فوق السموات ، مستو على عرشه كيف شاء ، وعلمه في كل مكان ، ولا يكون علمه في مكان دون مكان ، فالله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء لأن علمه بهم محيط ، وبصره فيهم نافذ ، لا يحجبهم شيء عن علمه وبصره ، ولا يتوارون منه بشيء ، وهو بكماله فوق العرش ، بائن من خلقه (يعلم السر وأخفى) وقد انعقد اجماع السلف على أن ما ذكر هو المعنى المراد مما ذكر من الآيات .

ذكر ذلك أبو عمر الطلمنكي : في كتاب " الوصول الى معرفة الأصول " فقال : واجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله (وهو معكم أينما كنتم) ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته ، مستو على عرشه كيف شاء . (٢)

وقال أبو عمر بن عبد البر ، أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) هو على العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم أحد يحتج بقوله . (٣)

وقال أيضا : وان احتجوا بقوله (وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) وبقوله : (وهو الله في السموات وفي الأرض) وبقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ..) الآية . قيل لهم : لا خلاف بيننا وبينكم ، وبين سائر الأمة انه سبحانه ليس في الأرض دون السماء فوجب حمل هذه الآية على المعنى الصحيح المجمع عليه ، وذلك أنه تعالى في السماء اله معبود من أهل السماء ، وأنه سبحانه في الأرض اله معبود مستحق

---

(١) سورة المجادلة آية ٧ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٥٥ .

للعبادة من أهل الأرض ، وكذلك قال أهل العلم بالتفسير ، وظاهر التنزيل يشهد أنه على العرش ، والاختلاف في ذلك ساقط ، وأسعد الناس به من ساعده الظاهر .

وأما قوله : (وفي الأرض إله) فالاجماع والاتفاق قد بين المراد ، أنه معبود من أهل الأرض فتدبر هذا فانه قاطع .(١)

قلت : وأقوال أهل السنة في هذا الشأن اكثر من أن نأتي على حصرها وكلهم يقولون : ان الله سبحانه وتعالى : فوق سمواته ، عال على عرشه ، بائن من مخلوقاته .

وما ذكر في الآيات من المعية ، فان المراد بها معية العلم لا معية الذات .

وهو إله من في السموات ومن في الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط علمه بما دون العرش ولا يخلو من علم الله مكان ولا يكون علم الله في مكان دون مكان (٢) . وقد دلت بعض الآيات نصا على المراد من هذه المعية : ففي قوله تعالى (ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) ثم قال : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم)

فتعلق الجهمية بوسط الآية ، واغفلوا فاتحتها ، وخاتمتها لأن الله عز وجل افتتح الآية بالعلم بهم ، وبما في السموات والأرض ، وختمها بالعلم ، وفي ذلك دليل أنه أراد العلم بهم وبأعمالهم . لا أنه نفسه في كل مكان معهم ، كما تزعم الجهمية .

يقول الدارمي: انا لما سمعنا قول الله عز وجل في كتابه (استوى على العرش)

---

(١) التهذيب لابن القيم على معالم السنن للخطابي جـ ٧ ص ١٠٥ .

(٢) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٩٢ – ٩٧ والرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٣ – ٢٩٧ ورد الدارمي على بشر المريسي ص ٤٢٨ – ٤٦٤ ، والتمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ – ٢٦٢ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٠ – ٤٣١ ، والتهذيب لابن القيم على معالم السنن جـ ٧ ص ٩٤ – ١١٧ ، وسائل الامام احمد لأبي داود السجستاني وغيرها من الكتب التي تحكي أقوال السلف وتذكر عباراتهم نصا .

(ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وقوله (يدبر الأمر من السماء الى ... ثم يعرج اليه) وقوله : (اليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (وهو القاهر فوق ...) وقوله (اني متوفيك ورافعك اليّ) وما اشبهها من القرآن آمنا به ، وعلمنا يقينا ... أن الله فوق عرشه فوق سمواته كما وصف بائن من خلقه . فحين قال (ألم تر أن الله ... ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة الآ هو رابعهم) قلنا : هو ... العلم الذى افتتح به الآية ، وختمها ، لأنه قال في آى كثيرة ما حقق أنه فوق عرشه ، فوق سمواته ، فهو كذلك لا شك فيه ، فلما اخبر أنه مع كل ذى نجوى ، قلنا : علمه وبصره معهم ... بنفسه على العرش بكماله كما وصف ، لأنه لا يتوارى منه شيء ، ولا يفوت علمه وبصره ... في السماء السابعة العليا ، ولا تحت الأرض السابعة السفلى ، وهذا كقوله تعالى ... وهارون : (انني معكما أسمع وأرى) من فوق العرش ، فهل من حجة أشفى وأبلغ ... احتججنا به على الجهمية من كتاب الله تعالى ، ثم الروايات ، لتحقيق ما قلنا متظاهرة ... رسول الله (صلعم) وأصحابه والتابعين ...(1)

قلت : والله سبحانه وتعالى قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سمواته ، مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، بنصوص محكمة ، يجب رد المتشابه اليها ، لكن ... ية تمسكت بالمتشابه ، ورد المحكم متشابها ثم ان الله قد بين في غير موضع أنه خلق ... والأرض وما بينهما ، وأن له ملك السموات والأرض وما بينهما ، وأن الأرض قبضته ... والسموات مطويات بيمينه ، وأن كرسيه وسع السموات والأرض ، وانه يمسك السموات ... هذه نصوص صريحة في أن الله تعالى ليس هو عين هذه المخلوقات ، ولا صفة ولا جزء ... الخالق غير المخلوق ، وليس بداخل فيها محصور ، بل هي صريحة في أنه ... وأنه ليس حالا فيها ولا محلا لها .

... كذلك فان الله قد جمع بين كونه فوق سمواته ، مستو على عرشه بائن من خلقه

---

(1) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٩ .

مع كونه مع عباده بعلمه المحيط الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة . فقال تعالى (هـــو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض ومــا يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير) فقد أخبر سبحانه في هذه الآية أنه مع خلقه ، مع كونه مستويا على عرشه ، وقرن بين الأمرين فأخبر أنه : خلق السموات والأرض ، وانه استوى على عرشه وانه مع خلقه يبصر أعمالهم مـــن فوق عرشه كما في حديث الأوعال " والله فوق عرشه لا يخفى عليه شيء من أعمال بني آدم " وجمعه تعالى بين علوه ، ومعيته ، يدل على أنه سبحانه ، انما أراد أنه مع خلقه بعلمه لا بذاته فهو فوق سمواته ، عال على عرشه بائن من خلقه . وقد ذكر الله ذلك في مقام التمـــدح ، فكون الله تعالى عال على خلقه بائن منهم فوق عرشه ومع ذلك فعلمه بهم محيط وبصره فيهم نافذ ولا يخفى عليه شيء من أعمالهم ، فان ذلك أدل على المدح ، مما لو قال : انـــه معهم وفيهم ويعلم ويرى ما هم عليه .

واذ قد اتضحت المعاني التي تدل عليها الآيات التي يتمسك بها الجهمية فـــي نفي علو الله ، ودعواهم بأنها تدل على أن الله في كل مكان ، نقول : ان معية الله لا تنفي علوه على خلقه ، ولا يلزم منها الاختلاط بهم ، بعد أن اتضح معنى هذه المعية . هـــذا أمر وهناك أمر آخر يلزم التنبيه عليه وهو : ان كلمة " مع " في اللغة اذا اطلقت ، فليس ظاهرها في اللغة الا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة ، أو محاذاة عن يمين أو شمال فاذا قيدت بأى معنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى فانه يقال : ما زلنــا نسير والقمر معنا . أو : والنجم معنا . فالله مع خلقه حقيقة ، وهو فوق عرشه حقيقة .

ثم هذه المعية تختلف احكامها بحسب الموارد ، فلما قال : (يعلم ما يلـــج في الأرض وما يخرج منها) الى قوله (وهو معكم أينما كنتم) دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها انه مطلع عليكم ، شهيد عليكم ، ومهيمن عالم بكم ، وهذا معنى قول السلف : انه معهم بعلمه ، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته ، وكذلك في قوله (ما يكون

من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) الى قوله (وهو معكم أينما كنتم) وهذه معية عامة تشمل جميع الخلق .

ولما قال النبي (صلعم) لصاحبه في الغار : (لا تحزن ان الله معنا)كان هذا أيضا حقا على ظاهره ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد .

وكذلك قوله (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله لموسى وهارون (انني معكما أسمع وأرى) هنا المعية على ظاهرها وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد ، وهذه معية خاصة وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي ، فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول : لا تخف أنا معك ، أو أنا هنا ، أو أنا حاضر ونحو ذلك ينبهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه ، ففرق بين معنى المعية ، وبين مقتضاها وربما صار مقتضاها من معناها ، فيختلف باختلاف المواضع . فلفظ المعية : قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل منها أمورا لا يقتضيها في الموضع الآخر ، فاما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع ، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها ، وان امتاز كل موضع بخاصيته . فعلى التقديرين ليس من مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق ، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها .

ونظير المعية من بعض الوجوه : الربوبية والعبودية فانهما يشترك فيهما جميع الخلق ، ويمتاز بعضهم على بعض .

فمن علم أن المعية ؛ تضاف الى كل نوع من أنواع المخلوقات — كاضافة الربوبية مثلا وأن الاستواء على الشيء ليس الا للعرش ، وأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية ولا يوصف بالسفول ولا بالتحتية قط ،لا حقيقة ولا مجازا ، علم أن القرآن على ما هو عليه من غير تحريف .

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه ، فهـــو كاذب ، ضال ، وما سمعنا أحدا يفهم هذا من اللفظ .

واذا كان الأمر هكذا ، فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا ، لا يفهمه الناس منه ، ثم يريـــد أن يتأوله ، بل عند الناس أن الله في السماء ، وهو علـــى العرش ، واحد ، اذ السماء انما يراد به العلو ، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل وقد علم المسلمون أن كرسيه وسع السموات والأرض ، وان الكرسي في العرش كحلقة ملقـــاة بأرض فلاة ، وأن العرش خلق من مخلوقات الله ، لا نسبة له الى قدرة الله وعظمته ، فكيف يتوهم بعد هذا ، أن خلقا يحصره ويحويه ؟ وقد قال سبحانه وتعالى (ولأصلبنكم فـي جذوع النخل) وقال (فسيروا في الأرض) بمعنى " على " ونحو ذلك ، وهذا كلام عربـي حقيقة لا مجازا ، وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف وأنها متواطئة في الغالـــب لا مشتركة . (١)

أما ما استدلوا به من بعض الآثار الموقوفة والمرفوعة . فالجابة على ذلك قـــال السلف : ان هذه الآثار ؛ تصادم النصوص الصحيحة والصريحة من القرآن والسنة وأقـــوال ... فهي من أكذب الحديث وأوهاه ، ومثلها مما لا يعتد به ، ولا تقوم بها حجـــة ... أيها النفاة ؛ لا تقبلون أخبار الآحاد العدول ، فكيف يسوغ لكم الاحتجاج بمثـــل ... الحديث ، الذي لا يصح . لو عقلتم وأنصفتم ؟ (٢) . وبهذا تسقط حجج الجهمية ... أهل الحق عليهم فماذا بعد الحق الا الضلال .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٠٣ - ١٠٦ ، ص ٢٢٩ ، ومختصر الصواعـــق المرسلة لابن القيم جـ ٢ ص ٢٦٢ - ٢٧٧ .

(٢) حديث عبد الله بن واقد الواسطي عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) استولى على جميع بريته . فلا يخلو منه مكان ، قال عنـــه ابن عبد البر : هذا حديث منكر ، ونقلته مجهولون ضعفاء . انظر : التهذيب لابن القيم جـ ٧ ص ١٠٤ .

والحديث الآخر الذى استدلوا به ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) قال : استوى عنده الخلق القريب والبعيـــد

وصاروا عنده سواء ، أخرجه البيهقي من طريق : محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس . قال البيهقي هذه الرواية منكرة ، وأبو صالح هذا والكلبي ومحمد بن مروان متروك عند أهل العلم بالحديث ،لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها ، وظهور الكذب منهم في رواياتهم. انظر الأسماء والصفات ص ٤١٣ / ٤١٤ وقد بينت فيما سبق أقوال علماء الحديث ، وأصحاب التراجم في هؤلاء الثلاثة .

ثم انه على فرض صحة هذا الأثر عن ابن عباس ،فان معناه : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد وصاروا عنده سواء ، أى فيّ العلم ، لا أن الخلائق في القرب اليه سواء ، أو أنه بنفسه في كل مكان ومنطوق الأثر ومفهومه يدل على ما ذكرت بأنه قال : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد فان كلمة : القريب أى ما كان أقرب اليه ، والبعيد : ما كان أبعد عنه ، فاستواؤهم عنده حينئذ هو في العلم ، بمعنى أن علمه بهم محيط يستوون في ذلك ، والله أعلم .

اما حديث عوسجة الذى رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجي ، فقد قال عنه ابن تيمية : أجمع العلماء على أنه من أكذب الحديث ، وأن غاية ما قالوا فيه : انه غريب .

قلت : وقد ذكر ابن تيمية عند ما تكلم عن نفاة العلو ، وأنه ليس معهم في نفي ذلك لا آية من كتاب الله ، ولا حديث عن رسول الله (صلعم) ولا قول أحد من سلف الأمة ، الا أن يرووا في ذلك ما يعلم أنه كذب ، كحديث عوسجة وأمثاله . فلعله يعني بعوسجة هنا : ابن عبد الله العوسجي . ولم أعرف منه عوسجة هذا ، وقد ذكر الذهبي في ميزان الاعتدال ٣ / ٣٠٤ ثلاثة رجال اسمهم عوسجة . الأول عوسجة بن رماح . قال عنه : الدارقطني : مجهول حديثه لا يصح . والثاني : عوسجه بن قرم وله حديث في المسح على الخفين لم يصح ، وذكر الذهبي أنه نكرة ، والثالث : عوسجة مولى ابن عباس : ذكر الذهبي أن البخارى قال عنه : انه لم يصح حديثه . انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٥ ص ٢٢٥ ، جـ ٦ ص ٥ .

(الفصـــل الثانـــي)

[illegible] في مرحلتها الثانيـة :

[illegible] فيما تقدم من البحوث ذكرت أن الجهمية في مرحلتها الأولى كانت تقول بنفـي [illegible] ، [illegible] : بالقرب الذاتي ، وأنه تعالى : مع كل أحد ذاتا ، وقد أجمع على هذا [illegible] أصحاب المقـالات .

وكان من أعظم شبه الجهمية في باب الصفات ، اعتقادهم أن ظاهرها يفيـد [illegible] بالمخلوق ، أي انما يفهم من نصوصها يماثل ما يفهم من صفات المخلوق ، فظاهرها [illegible] العقل وهو مستحيل ، فيجب التأويل . فكان تأثير مذهب الجهمية في الأفكـار [illegible] الى التأويل ، وسلوك منهج المجاز في تلك المسائل ، وقد كان هـذا [illegible] قبلها ، لا يطرقه أحد ، ولا يخطر له . وقد كان من كلامهم : من انتحـل مذهب الأثرية واعتقد ما في الأحاديث على ظاهرها ، فهو حشوي زائغ ، وعند التحقيـق [illegible] .(1)

وقلت أيضا : ان المعتزلة قد عاصرت الجهمية ، وان كان هناك من سـبق [illegible] الذي ظهرت فيه الجهمية الأولى ، عن عصر ظهور المعتزلة ، فهو سبق قريب ، فان [illegible] والنحل الاسلامية كانت تترى يأتي بعضها اثر بعض ، وربما تعاصرت وقد يحصل [illegible] بعض ، او تندمج احداها في الأخرى ، لما يجمعها من القول بمسائـل [illegible] ومن ذلك المعتزلة مع الجهمية فان المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفي [illegible] وخلق الكلام ، ووافقتها عليها ، ولذلك فقد كان انتشار مذهب الجهمية [illegible] المعتزلة ، فقد درجت المعتزلة على أثر الجهمية في رفع ظواهر النصوص وتأويلها [illegible] على ذلك متأخرو الشيعة والزيدية .(2)

---

(1) [illegible] الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص٤٧ نقلا عن ابن بطه .

(2) [illegible] : كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، للمهدي لدين الله احمد بن يحيى بن المرتضى ص٣٦ ، ٢٠٠ ، وكتاب التوحيد لابي جعفر محمد بن [illegible] بن الحسين بن بابويه القمي ص٣٥ ، ١٧٣ — ١٨٥ ، ٣١٥ / ٣٢٤ ، [illegible] كتاب [illegible] الانظار المنتزع من غاية الافكار تأليف القاضي عبدالله بن محمد [illegible]

ولما توافقت فيه الجهمية والمعتزلة من هذه المسائل الكبيرة ، فقد اصبحوا أهل المذهب الواحد ولذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة .

ثم جاء متأخرو الأشاعرة فوافقوا المعتزلة في نفي الصفات الخبرية بوجه عام الاستواء والعلو والفوقية على وجه الخصوص ، وخالفوا بذلك متقدميهم .

وإذا كانت المعتزلة ، ومن اتبعها ، أو مال اليها ، قد تبعت الجهمية في تأويل نصوص الاستواء والعلو والفوقية ، وقالت بصرفها عن ظاهرها ، وقالت بتنزيه الله عن المكان والجهة . فما هو وجه الاختلاف الذى جعلني أميز بين الطائفتين ، وأطلق ... الجهمية الأولى وأفردها ببحث خاص ، أخذ مني جهدا ووقتا كبيرين ، ثم أفرد ... المعتزلة ومن اتبعها ، أو والاها ومال اليها ببحث آخر ، لا يقل فيما يستدعيه ... وجهد عن البحث السابق ..

والجواب : انه وإن كانت تأويلات النفاة والمعطلة تتفق ، ودعاواهم في تنزيه الله عما وصف به نفسه ووصفه به رسوله (صلعم) من الاستواء والعلو والفوقية : متشابهة والجهمية الأولى هي : المورد الذى استقى منه هؤلاء أفكارهم ، ومصدر هؤلاء ، وأولئك ترجع الى أصول دخيلة على الاسلام ، كما بينت ذلك وكررته في بحوثي السابقة لتستقر معرفته في الأذهان ، ولنعلم أن هذه الأقوال ، سواء منها المغالي في الاثبات ، أو المغالي في النفي ، كلها ترجع الى عناصر دخيلة لا تمت الى الاسلام في شيء .

أقول انه بالرغم من ذلك ، ومن أنه قد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يوحي ... على قول سلفهم من الجهمية الأولى . كقول بعضهم : ان البارى يستحيل أن يكون ... في مكان .[1] فان الجهمية في مرحلتها الثانية تخالف سلفها من الجهمية ... في أن الأولى كانت تقول : بالقرب الذاتي ، وأنه تعالى مع كل أحد بذاته . أما ... فقد قالوا : ان الله لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين ولا محايث ، ولا فوق

---

(١) اصول الدين للبغدادى ص ٧٦ .

ولا تحت ... الخ ، فخالفوا سلفهم في هذا .

لكن يا ترى ما هو السبب في هذه النقلة من قول الى قول ، ومن طور الى طور .

يجيب شيخ الاسلام ابن تيمية عن ذلك فيقول : انه لمّا عرّبت الكتب الرومية ، واليونانية في حدود المائة الثانية : زاد البلاء ، مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم .(١)

قلت : وبترجمة هذه الكتب الفلسفية الى العربية ، وجد أن بعض الفلاسفة العقليين يثبتون نوعا من الموجودات يسمونه المجردات ، وينفون عنها المكان والجهة والصورة ، الى غير ذلك من خصائص الأجسام ، جعلوا الله واحدا من هذه المجردات ، التي هي في الحقيقة معدومات ، وظنّوا أن هذا خيرا من قول سلفهم .(٢)

ونحن لا نتجنى عليهم في ذلك . فان هذا ما نجده في كتبهم ، وفي كتاب الفلاسفة الاسلاميين أتباع المشائين . فها هو ذا ابن سينا يقول : ... ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد ، من الاقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به بأنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كمي أو معنوى ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الاشارة اليها أنها هناك ...(٣) ونحوا من هذا أو قريب منه نجد في كتب القاضي عبد الجبار ، والرازى ، وامام الحرمين والغزالي وغيرهم .

وقد حاول هؤلاء النفاة أن يمزجوا الدين بالفلسفة ويوفقوا بينهما ، كما حاول

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٢ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٦٦ .
(٣) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤ — ٥١ .

الفلاسفة ذلك ، فأصبح كلامهم أمشاجـــا .

وما دام الأمر كذلك فسيكون الكلام في هذا الفصل عن المعتزلة ومن تبعهـــم من فرق الشيعة والزيدية ومتأخرى الأشعرية ، والفلاسفة لاتفاق الجميع على نفي العلـــو والمباينة لله تعالى ، ووصفهم له بما يحيل وجوده لأنه كما قال ابن كلاب رحمه الله : لـــو قيل لهم : صفوه بالعدم ، ما قدروا أن يقولوا فيه أكثر منه .

(موقف النفاة من اثبات الاستواء والعلو والفوقيـــة)

نفت المعتزلة أن يكون الله في جهة ، وأنه على العرش ، وأولت كل الآيـــات المصرحة بالجهة من مثل قوله تعالى (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) وقولـــه (ثم استوى على العرش) وقالوا : ان الاستواء انما معناه : الاستيلاء والقدرة والغلبـــة (١) ثم اختلفت اطلاقات المعتزلة بين القول : ان الله في كل مكان ، والقول بأنه لا في مكان ، وقد ذكر الأشعرى أن جمهورهم يقولون : ان البارئ بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكـــل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان ، ومنهم طائفة تقول : ان البارئ لا في مكان ، بل هـــو على ما لم يزل عليه . وهو قول هشام الفوطي ، وعباد بن سليمان ، وأبي زفر وغيرهم مـــن المعتزلـــة . وقال قائلون : البارئ في كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن ، وذاتـــه مع ذلك موجودة بكل مكان (٢) .

وهذا يعني ـ كما سبق أن ذكرت في الفصل السابع ـ أن احتمال بقاء بعض علـــى المعتزلة على قول الجهمية الأولى وارد وقد نهج هذا المنهج أيضا ابو منصور الماتريـــدى الحنفي ، فقال : (ان الله منزه عن المكان والجهة ، وأما الآيات التي تتحدث عن الجهة فالواجب الايمان بها دون محاولة تأويلها ، الا أنها لا تفسر ولا يتحدث عن معناها . وقد

---

(١) متشابهة القرآن ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، وتنزيه القرآن عن المطاعـــن للقاضي عبد الجبار ص ٢١ .

(٢) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٨٦ .

تبع المعتزلة في قولهم الشيعة والزيدية .

أما الأشعرية فقد حدث تطور في مذهبهم ، فقد كان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : ان الله تعالى في السماء مستو على العرش استواء حقيقيا ، ويرفضون أن يؤول قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وغيرهما من الآيات التي تتحدث عن الاستواء والعلو . بما يخرجها عن ظاهرها .(١)

الا أن أتباع أبي الحسن بدأوا بعد ذلك يتحولون عن مذهبه ، ويمكن أن نلمس هذا التحول في الباقلاني الذى كان يذهب الى أن الله في السماء ، ومستو على العرش ، استواء لا يشبه استواء الخلق ، ورفض تأويل الاستواء بالاستيلاء والقدرة والقهر ، لأن الله كان قادرا قبل خلق العرش ولكن مع هذا فليس الله في مكان ، فلا يقال : أين هو ، اذا كان دليل على الحدث والتغيير .(٢)

ثم اذا بالأشعرية بعد ذلك يصرحون بنفي الجهة عن الله ، مثل أبي منصور البغدادى ، الذى كان يرفض أن يكون الله في مكان دون مكان ، وينكر أن يكون الاستواء بالمعنى الظاهر ، بل معناه : على الملك استوى ، أى استوى الملك للاله ، والعرش هنا : بمعنى الملك(٣) ، وتابعه في هذا التأويل تلميذه ابو المظفر الاسفرايينى ، ويعلن أن الله يستحيل أن يكون مخصوصا بجهة من الجهات .(٤) وهكذا ابن فورك في كتاب — مشكل الحديث — يقول في رده على ابن خزيمة ، ان استواءه سبحانه على العرش ليس على معنى التمكين والاستقرار بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير ، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذى يقتضي مباينة الخلق ...(٥)

---

(١) الابانة ص ٥٨ وما بعدها ، ومقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٥ — ٣٥٠ ورسالته الى أهل الثغر ، مخطوطة مصورة بمركز البحث بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، والتمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ — ٢٦٢ .

(٢) التمهيد ص ٢٦٠ ، ٢٦٤ ، والانصاف للباقلاني ص ٤١ — ٤٢ .

(٣) اصول الدين للبغدادى ص ٧٦ — ٧٧ ، ١١٢ — ١١٤ .

(٤) التبصير في الدين للاسفرايينى ص ١٠٠ ، ١٤٠ .

(٥) مشكل الحديث لابن فورك ص ٤١٣ .

ثم جاء بعد هؤلاء امام الحرمين فاعلن أن من مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات[1].

ولم يشذ الغزالي عن أولئك فيما قالوا ، الا أنه كان يميل الى الفلاسفة في قولهم بعدم السماح بتأويل الظواهر الا للعلماء ، أما حكم العامة فهو الايمان ، بدون تأويل[2].

وكذا الرازى كان من أشد الأشاعرة نفيا للاستواء والعلو والفوقية ، حتى انه ألف كتاب أساس التقديس ، وجمع فيه كل ما أمكنه من الأدلة العقلية التي يظن أنها تدل على نفي ذلك وتأول النصوص الواردة في ذلك ، أو توقف فيها بعد صرفها عما تدل عليه[3].

وهكذا بقية علماء الكلام الأشعرية ، كالشهرستاني ، والآمدى ، والأيجي ، والتفتازاني كلهم مجمعون على نفي الاستواء والعلو[4].

أما الفلاسفة[5] فليس أدل على ما يذهبون اليه من كلام ابن سينا الذى ذكرناه فيما تقدم .

(الشبهات التي بنى عليها المتكلمون كلامهم في نفي الاستواء والعلو والفوقية)

كل أهل بدعة قد يتمسكون بنصوص يظنون أنها تدل على مقصودهم ، الا هؤلاء النفاة الذين يقولون : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ، ولا تحت ، وينكرون

---

(١) الارشاد ص ٣٩ ، والشامل للجويني ص ٥١٠ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٠ — ٢٦ ، واحياء علوم الدين (قواعد العقائد) جـ ١ ص ١٠٦ / ١٠٧ ، والجام العوام عن علم الكلام ص ٩ ، ١٧ .

(٣) اساس التقديس ، والخمسين في أصول الدين والأربعين ، والمعالم في أصول الدين والتفسير الكبير . .

(٤) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١١ وما بعدها ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ١٨ للتفتازاني جـ ٢ ص ٤٨ .

(٥) نعني بالفلاسفة هنا : الفلاسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما ممن اتبع الفلاسفة المشائين .

علوه وفوقيته وجميع النصوص الواردة باثبات ذلك هي عندهم متأولة ، أو مفوضة .

وهذا ما يقرره شيخ الاسلام بقوله : ان هؤلاء الجهمية النفاة ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي (١) .

وعندما نقول ذلك فانما نعني النصوص التي يمكن أن يكون لهم فيها شبهة يتعلقون بها ، كما تعلق سلفهم بآيات القرب والمعية ، فانه ربما كان لهم بعض العذر في ذلك . أما هؤلاء النفاة فانهم قد يستدلون ببعض النصوص كقوله تعالى (والله الغني وأنتم الفقراء) وقوله (الله الذى لا اله الآ هو الحي القيوم) وقوله (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (هل تعلم له سميّا) وقوله (قل هو الله أحد ، الله الصمد ...) .

الآ أن هذه النصوص لا تدل على مقصودهم ، ولا شبهة لهم فيها وانما غاية المتحذلق من هؤلاء النفاة أن يدعي أنه استنتج النفي من مثل هذه النصوص .

وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ، ولا فوق السموات من مثل هذه النصوص ، فقد أبعد النجعة ، وهو اما ملغز ، واما مدلس ولم يخاطبهم بلسان عربي مبين (٢) . واذا كانت النصوص الشرعية التي قد يتمسكون بها لا تدل على مقصودهم ، ولا شبهة لهم فيها ليستدلوا بها ، فقد ثبت أنه ليس معهم نص واحد يتمسكون به ، ويؤيدون به دعواهم .

أما الشبهات العقلية ، أو ما يسمونه بالأدلة العقلية فيمكن ايجازها فيما يلي :

١ - ان الله لو كان مستويا على العرش ، بمعنى الجلوس والاستقرار فوقه لكان تعالى جسما ذا صورة ، لأنه لا يستقر الآ جسم ، ومن كان هذا حاله ، كان محدثا مصورا . وهذا على الله تعالى محال (٣) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٢٢ ، ٢٢٧ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٥ ص ١٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٥٠ ، ٥١ .
(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٦ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن له أيضا ص ٢٥٣ .

٢ - لو حمل الاستواء على الاستقرار والتمكن ، فاما أن يكون الله تعالى اكبر من العرش ، أو أصغر منه ، أو مساويا له ، وكل ذلك لا يخلو من التقدير والتقدير يحتاج الى مقدر وذلك على الله محال (١) .

٣ - لو كان الله تعالى : مستويا على العرش ، بمعنى المماسة ، وجاز أن يماسه جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطا به والتجسيم والتحديد على الله محال (٢) .

٤ - لا يجوز حمل الاستواء على العلو والاستقرار على العرش ، لأن المستقر على العرش لا بد أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش ، غير الحاصل منه في يسار العرش ، فيلزم أن يكون مؤلفا مركبا ، وذلك على الله تعالى محال (٣) .

٥ - ان الله تعالى قال : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فلو حمل الاستواء على الاستقرار والجلوس على العرش ، لكان العرش مكانا للرب سبحانه ، وكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين اله العالم سبحانه ، وحافظين له وهذا غير معقول ، لأن الخالق هو الذى يحمل المخلوق اما المخلوق فلا يحمل الخالق (٤) .

٦ - لا يجوز حمل الاستواء على معنى الجلوس ، لأن الجالس على العرش ان قدر على الحركة والانتقال كان محدثا ، لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون فهو محدث وان لم يقدر على الحركة كان كالمربوط وهو غير ممكن في حق الله تعالى (٥) .

٧ - لا يجوز حمل الاستواء على الجلوس فوق العرش ، لأن الله تعالى كان ولا عرش

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٦ ، واحياء علوم الدين (قواعد العقائد) له أيضا جـ ١ ص ١٠٧ .
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٦ .
(٣) اساس التقديس للرازى ص ١٥٥ .
(٤) المصدر نفسه ص ١٥٥ .
(٥) المصدر نفسه ص ١٥٥ .

ولا مكان ، ثم خلق العرش قال تعالى (ثم استوى على العرش) وكلمة ثم للتراخي ويستحيل أن يقال : انه تعالى مستقرا فوق العرش بعد أن لم يكن ، لأن هذا دليل الحدوث .[1]

واذا كان حمل الاستواء على ظاهره محال على الله تعالى ، فان أصحاب التأويل يرون أنه لا بد من صرف لفظ الاستواء عن ظاهره ، وحمله على معنى قد يحتمله اللفظ ، فتأولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء والقدرة والغلبة والقهر ، وادعوا أن هذه المعاني سائغة في اللغة يقال : استوى الملك على الاقليم اذا احتوى مقاليد الملك فيه .[2]

وقال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق[3]

وعن تخصيص العرش بالاستيلاء قالوا : ان الله له أن يخصص بالذكر ما يشاء تشريفا له ، وذلك كتخصيصه بعض الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر وقالوا : قد خصص الله العرش بالذكر ، من حيث كان أعظم المخلوقات ، كما أنه خصه بالذكر في قوله تعالى (وهو رب العرش العظيم)[4] وذلك لعظم العرش ، وان كان ربا لغيره من المخلوقات واذا كان الله مستوليا على العرش ، وهو أعظم المخلوقات ، فانه يكون مستوليا على غيره لا محالة .[5]

وكما تأولوا الاستواء بمعنى : الاستيلاء فانهم يرون أنه يمكن حمل الاستواء على معنى القصد الى الشيء كقوله تعالى (ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات)[6] أى قصد الى خلقها وعلى ذلك يكون معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قصد الى خلق العرش ، ويكون معنى (على) في هذا الموضع بمعنى (الى)[7] ونسبوا هذا التأويل الى الامام سفيان الثورى .[8]

---

(١) اساس التقديس للرازى ص ١٥٦ .
(٢) الشامل لامام الحرمين ص ٥٥٣ .
(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٦ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن له ص ١٧٦ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٢ . (٤) سورة التوبة آية ١٢٩
(٥) الشامل لامام الحرمين ص ٥٥٤ وأساس التقديس ص ١٥٨ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٦ ، وشرح المواقف جـ ٨ ص ١١٠ . (٦) سورة البقرة آية ٢٩ .
(٧) التبصير في الدين للاسفرايينى ص ٩٥ والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٤١ ضمن مجموع عقائد السلف (٨) الشامل ص ٥٥٤ والارشاد لامام الحرمين ص ٤١

ومن المتأولين النفاة من قال : انه بعد صرف آيات الاستواء عما يدل عليه ظاهرها من استوائه تعالى على العرش ، فانه يجب ترك تأويلها ، وتسليم علمها الى الله تعالى (١) .

ومنهم من رأى أن آيات الاستواء ملزمة له ، ولا يمكن التخلص مما تدل عليه ، الا بتأويل العرش ، فلم يكتفوا بتأويل الآيات التي تدل على استوائه تعالى على عرشه ، وصرفها عن ظاهرها ، بل عمدوا الى تأويل العرش المذكور في آيات الاستواء فقالوا انه متأول على معنى الملك ، فيكون معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أن الملك لم يستو لأحد غيره ، فانه يقال : ثل عرش بني فلان اذا زال ملكهم .

قال الشاعر :

اذا ما بني مروان ثلت عروشهم ... وأودت كما أودت اياد وحمير

وقال الآخر :

عروش تفانوا بعد عز وأمنة ... هو وابعد ما نالوا السلامة والبقا (٢)

ومنهم من قال : ان الله لما خلق الخلق يعني السموات والأرض وما فيهن سمى ذلك كله عرشا له ، واستوى على جميع ذلك كله (٣) .

ولم يكتف المتأولون النفاة بانكار الاستواء ، ومحاولة تأويل العرش على معنى الملك بل تمادوا الى نفي علو الله تعالى على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه ، فأنكروا أن يكون الله في جهة الفوق ، مدعين أن التنزيه يقتضي نفي وجود الله تعالى في جهة ومكان حتى لو كانت هذه الجهة هي جهة الفوق ، وحتى لو كان هذا المكان هو العرش ، وقالوا : ان في اثبات الجهة اثبات للمكان ، واثبات المكان معناه اثبات الجسمية لا محالة واذا كان جسما كان حادثا لأن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة ، الاجتماع والافتراق ،

---

(١) اساس التقديس للرازي ص ١٥٣ ، ومعالم اصول الدين ص ٣٢ ، والعقيدة النظامية للجويني ص ١٥ وما بعدها .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧ ، وأصول الدين ص ١١٣ ، ١١٤ ، والتبصير في الدين ص ٩٥ .

(٣) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٤ .

والحركة والسكون ، وهي حادثة ولو كان في جهة لكان محتاجا اليها ، وهذا دليل النقص ، وهو على الله محال ، وقالوا : انه لا يختص بالجهة والمكان ، الآ الجواهر والأعراض ، وهذه كلها حادثة والله تعالى عن أن يكون حادثا او مثل الحادث ، اذ هو سبحانه القديم وليس كمثله شيء ، وجاءوا على ذلك بأدلة عقلية نجملها فيما يلي :

لو كان الله في جهة لصح أن يشار اليه بالحس بأنه هنا أو هناك ، وكل ما يشار اليه لا يخلو : اما أن يكون منقسما ، أو غير منقسم ، فان كان منقسما كان مركبا وان لم يكن مركبا كان في غاية الصغر والحقارة كالجزء الذى لا يتجزأ ، وكلاهما باطل ، لأن الله لا يصح أن يكون مركبا لأن ذلك دليل الامكان ، ولا أن يكون جوهرا فردا ، واذا لا يصح أن يكون في جهة .(١)

أن الجهة اما فوق ، واما تحت ، واما يمين ، واما شمال ، أو قدام ، أو خلف فكيف كان سبحانه مختصا بالجهة مع أن الجهة حادثة ؟ وكيف صار مختصا بجهة بعد أن لم يكن له جهة ؟ فهل خلق العالم فوقه ، ويتعالى أن يكون له فوق ، اذ تعالى وتقدس أن يكون له رأس ، والفوق عبارة عمّا يكون جهة الرأس ، أو خلق العالم تحته ، ويتعالى أن يكون له تحت ، اذ تعالى وتقدس أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي الرجل ، وكل ذلك يستحيل في العقل .(٢)

لو كان تعالى فوق العالم ، لكان محاذيا له ، وكل محاذ لجسم ، فاما أن يكون مثله ، أو أصغر منه أو أكبر منه ، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وهذا شأن الحوادث والمخلوقات . ويتعالى الله عن ذلك ، قالوا : وما يدل على أن — الموجود في جهة حادث أن ما يحاذى الأجسام يجوز أن يماسها ، وما جاز عليه

أساس التقديس للرازى ص ٥٤ ، ولباب الأربعين ص ٣٤ ، والأربعين ص ١٠٨ .
احياء علوم الدين (قواعد العقائد) جـ ١ ص ١٨ — ١٠٧ .

[...]ماسة الأجسام ومباينتها كان حادثا ، اذ سبيل الدليل على حدوث الجواهر [...]قبولها للمماسة والمباينة .(١)

[...] كل صفة قارنها الجواز فهي مستحيلة في حق الاله تعالى ، فان القدم والجواز متناقضان ، والعقل قاض بجواز الكون في جهة دون امثالها .. ولو اختص القديم بجهة لوجب أن يكون اختصاصه بها بدون سائر الجهات جائزا مفتقرا الى مخصص ، وذلك لأن الجهات متساوية الأحكام في حكم جواز الاختصاص فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، واذا ثبت جواز الاختصاص ثبت حدثه .(٢)

[...] لو كان تعالى مختصا بجهة ، لكان محتاجا في وجوده الى تلك الجهة ، وكونه محتاجا محال ، فكونه في الجهة محال .(٣)

[...] لو كان الله تعالى أزلا وأبدا مختصا بجهة لكانت الجهة موجودة في الأزل فيلزم [...]ثبات قديم غير الله تعالى ، وهو محال باجماع المسلمين .(٤)

[...] الأرض كرة ، والجهة التي فوق بالنسبة الى أهل المشرق تحت بالنسبة الى أهل المغرب ، والعكس بالعكس ، فلو كان تعالى فوق قوم لكان في نفس الوقت تحت [...] آخرين ، وهذا باطل باتفاق المسلمين .(٥)

[...]هذه هي خلاصة أدلة النفاة التي استدلوا بها على نفي علو الله سبحانه وكونه [...] ، فوق سمواته مستو على عرشه بائن من خلقه . تعالى الله عن قول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا .

---

(١) احياء علوم الدين (قواعد العقائد) جـ١ ص ١٠٧ .
(٢) الارشاد ص ٤٠ ، والشامل للجويني ص ٥١٩ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢ .
(٣) اساس التقديس ص ٤٧ .
(٤) المصدر نفسه ص ٤٩ .
(٥) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١٣ .

ومن أجل هذه اللوازم التي اعتقدوها أدلة قاطعة على ما يدعون . قالوا : انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا بحيث تصح الاشارة اليه بأنه هناك ، فهو لا محايث ولا مباين ، ولا متصل ولا منفصل ، وأنه ليس شيء بأقرب اليه من شيء .

وقد سئل امام الحرمين عن حجته فيما يدعيه من تنزيه الله تعالى عن الجهة فقال : ان هذا الحديث (لا تفضلوني على يونس بن متى) يدل على أن النبي (صلعم) وهو فوق سدرة المنتهى لم يكن بأقرب الى الله من يونس عليه السلام ، وهو في بطن الحوت في قعر البحر ، فدل على أنه تعالى منزه عن الجهات ، والا لما صح النهي عن التفضيل.(١)

وقال البيهقي : عند ذكره لحديث الادلاء ، والذى روى في آخر هذا الحديث اشارة الى نفي المكان عن الله تعالى ، وأن العبد اينما كان فهو في القرب والبعد من الله سواء.(٢)

ولما كان النزول من الأدلة النقلية التي يستدل بها المثبتون لعلو الله وفوقيته على خلقه فقد كان للمؤلين من هذه الصفة موقفان :

الموقف الأول للمعتزلة :

ويتمثل هذا الموقف في انكار صفة النزول مطلقا . وهذا الموقف مبنى على أن النزول لم يرد ذكره في القرآن الكريم ، وانما ورد في السنة ، ومن عادة المعتزلة أن الصفة اذا وردت في القرآن الكريم ، وكانت لا تتفق مع موقفهم العقلي ، التمسوا لها التأويلات مهما بعدت .

اما ان لم يرد ذكرها في القرآن ، وانما في السنة فقط ، فهم يلتمسون لها التأويلات ان أمكن ذلك ، فان لم يكن ، فانهم يردون ذلك ، ويدعون أن الرسول لم يقله ، وان قاله ، فانما قاله حكاية عن قوم . وبناء على ذلك فقد انكر المعتزلة حديث النزول .

---

(١) الكوثرى تكملة الرد على نونية ابن القيم بهامش السيف الصقيل ص ٣٦ ط ١ سنة ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ .

يقول الأشعرى : ونفوا ـ أى المعتزلة ـ : ما روى عن النبي (صلعم) " ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا " وغير ذلك مما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) .

اما الموقف الثانـــي :

فهو لأصحاب التأويل من متأخرى الأشاعرة وغيرهم : فقد وجدوا ان حديـــث النزول قد روى في الصحيح بأسانيد صحيحة ، فلم يردوه ولم ينكروه ، أو يكذبوا به كما فعل المعتزلة وانما قبلوه وصدقوا به ، ثم عملوا بعد ذلك على تأويله وصرفه عن ظاهره ، لأنـــه يخالف الدليل العقلي في نظرهم ، وقد سبق أن ذكرت في الباب الأول انهم يقدمـــــون العقل على النقل ، وبينت هناك دعواهم وناقشتها ورديت عليها .

ومن حجتهم على انكار النزول : أنه لا يصح حمل النزول الوارد في الحديـــث على حقيقته وظاهره الذى هو التحول والانتقال من مكان الى مكان ، وتفريغ مكان وشـــغل آخر ، لأن كل ذلك من صفات الأجسام ، ونعوت الاجرام وقد قامت الدلالة على استحالـــة الانتقال على القديم سبحانه ، فان أوضح دلالات حدوث الجواهر جواز انتقالها .[1]

واذا كان ذلك كذلك ، فان النزول قد يستعمل فى غير الانتقال من مكان الـــى مكان ، فيحتمل أن يكون المراد بالنزول أن يكون بمعنى التلطف ، والرأفة بعباده ورحمتـــه بهم واستجابته دعوتهم . وكانت استجابته الدعوة نزولا .

ويحتمل أن يكون المراد بالنزول في الحديث : نزول ملائكته ، أو نزول أمره .[2]

ومما ترتب على انكار النفاة المعطلة لعلو الله وفوقيته : أن نفي المعتزلة الرؤيـــة فقالوا : ان رؤية الله مستحيلة في الدنيا والآخرة ، بل وصل بهم الأمر الى حد تكفير كل من أجاز رؤية الله تعالى ، على جهة المقابلة ، أو اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي ، وقـــال محققهم : ان من أجاز رؤية الله تعالى بلا كيف ، فهو كافر ، والشاك في كفره كافر ، وكذلك

---

(١) الشامل ص ٥٥٨ ، والارشاد للجويني ص ١٦١ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ ، والشامل ص ٥٦٠ ، والارشاد ص ١٦١ ، وأساس التقديس ص ١١٠ ، ١١١ ، وتكملة الرد ص ٩٠ .

الشاك في الشاك ، لا الى نهاية [١] . لأنه شبه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر . [٢] والسبب في انكار المعتزلة للرؤية : أنها في رأيهم تؤدى الى تحديد الله تعالى ، وتشبيهه بخلقه ولو جاز أن يرى لكان محدودا ، ولكان جسما ، فكما نفى المعتزلة عن الله الجسمية والجهة والمكان ، رأوا أنه من المنطقي نفي الرؤية عن الله تعالى ، والقول باستحالتها ، لأنه لو جاز أن يرى لكان في جهة ومكان ، وكان جسما أو عرضا ، ولكن هذا على الله محال ، واذا فرؤيته لا تجوز بحال من الأحوال ، وعدّ بعضهم نفي الرؤية عن الله من أبواب نفي التشبيه [٣] بل ذهب بعضهم الى أن الله لا يرى نفسه ، كما لا يراه غيره . [٤] لأنه لو كان مرئيا لنفسه ، وصح أن يرى نفسه ، لصح منا أن نراه على وجه من الوجوه ، وفي حال من الأحوال [٥] وسبب نفي المعتزلة للرؤية ، كان بناء على شروط الرؤية التي يرون أنه لا بد منها لتحقيق الرؤية وهي : وجود الحاسة السليمة واتصال الشعاع من عين الرائي ووقوعه على المرئي ، وعدم وجود مانع من موانع الرؤية مثل : الحجاب الكثيف ، أو البعد المفرط أو القرب المفرط فاذا عدمت هذه الموانع ، وتحققت تلك الشروط ، وقعت الرؤية . [٦]

ولا يتصل الشعاع المنفصل من عين الرائي بالمرئي ، الا اذا كان المرئي مقابلا للرائي ، أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل . [٧]

ولما كانت الرؤية لا تتم ولا تتحقق الا على هذه الصورة ، وبهذه الشروط ، فان الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار ، لأن البصر لا يرى به الا ما كان مقابلا له

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ .
(٢) الانتصار للخياط ص ٦٧ ، ٦٨ .
(٣) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٠٨ والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٤
(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٣٨ ، ٤٨٩ ، والملل والنحل جـ ١ ص ٤٥ .
(٥) الارشاد للجويني ص ١٧٦ ، والمغنى لعبد الجبار جـ ٤ ص ٩١ .
(٦) المغني لعبد الجبار جـ ٤ ص ٣٦ ، ٣٧ .
(٧) المصدر نفسه جـ ٤ ص ٥٩ ، ٦٥ .

أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل له ، فما اختص به صح أن يرى ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى .(١)

والمقابلة ، والحلول انما تصح على الأجسام ، والأعراض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل .(٢)

واذا : فقد نفى المعتزلة الرؤية لأنه لو رئي لكان في جهة ومكان ، وكان جسما أو عرضا . .

أما الأشاعرة : — أعني بهم متأخرى الأشعرية — فقد اثبتوا الرؤية ، ومع أن اثباتها يقتضي أن يكون المرئي في جهة من الرائي ، أو شيئا في حكم مقابلته ، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصا بجهة .(٣) وذلك ما اتفق عليه مثبتوا الرؤية من غير الأشاعرة ، والنافين لها من المعتزلة ، توافقوا في أن كل مرئي لا بد أن يكون في جهة .(٤) الا أن المعتزلة قالوا : لكنه ليس في جهة ، فوجب ألا يكون مرئيا وغيرهم قال : لكنه مرئي فوجب كونه في جهة . لكن الأشاعرة قالوا : لا نسلم بأن الله لو كان مرئيا لكان في جهة ، ويقررون أن الرؤية لا تستلزم الجهة ، وأن الجهة ليست شرطا في تحقق المرئي ، وان المرئي قد يرى ، وليس في جهة من الرائي ، قال ابن تيمية وهذا هو المشهور عند متأخرى الأشعرية فان هذا مبني على اختلافهم في كون الباري تعالى فوق العرش . .

فالأشعرى وقدماء أصحابه كانوا يقولون : انه بذاته فوق العرش ، وهو مع ذلك ليس بجسم ، وكثير من متأخرى اصحاب الأشعرى ، أنكروا أن يكون الله فوق العرش أو في السماء ، وهؤلاء الذين ينفون الصفات الخبرية كأبي المعالي وأتباعه ، فان الأشعرى وأئمة أصحابه يثبتون الصفات الخبرية ، وهؤلاء ينفونها ، فنفوا هذه الصفة لأنها على قول الأشعرى

---

(١) المغني لعبد الجبار جـ ٤ ص ١٤٠ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٩ .
(٣) اساس التقديس ص ٧٥ .
(٤) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٥٢ .

من الصفات الخبرية . فقال هؤلاء انه يرى لا في جهة .(١) وقد أورد الأشاعرة على دعواهم هذه أدلة منها :

١ ــ ان الانسان يرى نفسه في المرآة ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه ، وذلك أنه لما كان يبصر نفسه وكانت نفسه غير حاله في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر نفسه في غير جهة .(٢)

٢ ــ انه لما كان تعالى يرى نفسه ويرى خلقه ، وهو ليس في جهة من نفسه ولا من خلقه ــ عندهم ــ فانه يجوز أن يراه الخلق من غير أن يكون مقابلا لهم وفي جهة مخصوصة منهم .(٣)

٣ ــ قالوا : ومما يدل على أن الله يجوز أن يرى من غير أن يكون في جهة ، اننا نعلمه دون أن يقتضي هذا وجوده في جهة ، فكذلك يجوز أن نراه سبحانه دون أن يكون في جهة .(٤) وقالوا : ان الرؤية كالعلم في حكم التعلق ، فكما أن العلم لا يتأثر بالمرئي ، ولا يؤثر فيه ، فكذلك الرؤية ادراك يتعلق بالمرئي ولا يتأثر بالمرئي ولا يؤثر فيه .(٥) ومع هذا أن رؤية الرائي تقوم به ، فلا تؤثر في المرئي وقد رد على هذه الأدلة .

أ) فرد ابن رشد الدليل الأول ، واتهم الغزالي بالمغالطة ، اذ أن الانسان يبصر خياله في المرآة وليس يبصر نفسه . حيث يقول : ان الذى يبصر هو خيال ذاته ، والخيال منه هو في جهة ، اذ كان الخيال في المرآة ، والمرآة في جهة .(٦)

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٥٠ ، ٢٥٢ .
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣١ ، ومناهج الأدلة لابن رشد ص ٩٢ ، وقال ان ابا حامد ذكر ذلك في كتابه المعروف بالمقاصد يعني مقاصد الفلاسفة .
(٣) الارشاد ص ١٨١ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٨٢ .
(٤) الارشاد ص ١٨١ .
(٥) نهاية الاقدام ص ٣٧٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٠ .
(٦) فلسفة ابن رشد ــ مناهج الأدلة ص ٩٢ .

وحول قولهم إن الرؤية : لا تستلزم الجهة ، رد عليهم ابن رشد فقال انه اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر ، فان العقل هو الذى يدرك ما ليس في جهة ، وأما ادراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة .(١)

ب) أما دليلهم الثاني فقد رد عليه : بأن هذا منهم قياس فاسد ، لأنه لا يصح هذا القياس الا اذا كان هناك جامع بين المقيس والمقيس عليه ، ذلك أن المقابلة مشروطة بالنسبة لمن يرى بالحاسة كالواحد منا ، فيجب الا نراه الا على الشروط التي معها يصح أن نرى غيره من المرئيات من المقابلة وما يجرى مجراها .(٢) قال ابن تيمية : ثم تشبيهه رؤيته لرؤيتنا نحن تشبيه باطل ، فان بصره يحيط بما رآه بخلاف ابصارنا وهؤلاء القوم اثبتوا ما لا يمكن رؤيته فجمعوا بين أمرين متناقضين .(٣)

جـ ورد على دليلهم الثالث : بأن هذا قياس للرؤية على العلم من غير علة تجمعهما فلا يصح ، وذلك لأن للعلم أصلا في الشاهد ، وللرؤية أصلا ، فيجب أن يرد كل منهما الى أصله ، فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولهذا فانه يتعلق بالموجود والمعدوم ، والقديم والمحدث فاذا كان موجودا علم موجودا ، واذا كان معدوما علم معدوما ، . . . وليس الشأن هكذا في الرؤية فانها لا تتعلق الا بالموجود ، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى ومن أجل هذا اشترطت المقابلة في الرؤية ، حيث لا تتعلق الا بالموجود ، فلا بد أن يكون في جهة من الرائي ، ولم تشترط المقابلة في العلم لأنه يتعلق

---

(١) فلسفة ابن رشد ــ مناهج الأدلة ص ٩٢ .
(٢) المغني جـ ٤ ص ١٤٣ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٠ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٨٧ .

بالموجود والمعدوم ، والمعدوم لا يمكن أن يكون مقابلا .(١)

ويؤيد متأخرو الأشاعرة مقالتهم هذه بأن الشيخ أبا الحسن الأشعرى ، قال : لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع فان كل ذلك مستحيل .(٢)

لكن هذا ما لا نجده في كتب الأشعرى التي بين أيدينا ، بل لقد قال ابن عساكر وهو من أكثر المنتصرين للأشعرى ، ومن أكثرهم تحقيقا لمذهبه : انه سبحانه يرى من غير حلول ، ولا حدود ، ولا تكييف كما يرانا سبحانه : وهو غير محدود ولا مكيف فلذلك نراه ، وهو غير محدود ولا مكيف .(٣)

قلت : وهذا هو الأقرب الى الصواب ، لاتفاقه مع مذهب السلف ، فلم يقل أحد منهم بأنه يرى محدودا ولا مكيفا ، أما ما ذكره الشهرستاني فهو بخلاف المعلوم من مذهب الأشعرى في اثبات الجهة .

يقول ابن تيمية : وكلام الأشعرى في الرؤية والعلو متلازمان ويقتضي أن الله لا يرى الا في جهة من الرائي .

وقال : واعلم أن المتأخرين من الأشاعرة يخالفون الأشعرى في مسألة الرؤية ، كما يخالفونه في الاستواء ، فاثبات المتأخرين للرؤية مع نفي علو الله على خلقه ، أمر غير معقول ، ولا متصور وهو تناقض ، فاثبات مرئي لا في جهة من الرائي تناقض ، كقولك موجود معدوم ، ولهذا التناقض امكن منهم خصومهم المعتزلة ، والزموهم بنفي الرؤية .(٤)

قلت : لما كان قول الأشعرية هذا كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : معلوم الفساد بضرورة العقل ، فقد اضطر بعض متأخرى الأشاعرة الى القول : بأن رؤية الله

---

(١) شرح الأصول للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٢ .
(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٠ .
(٣) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٤٩ ، ١٥٠ .
(٤) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٧٥ من نسخة دار الفكر ، ومجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٨٤ وما بعدها ، ونقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤١٨ .

تعالى : هي انكشاف تام لا يتوقف على شروط الرؤية العادية ، يقول الغزالي : ان الرؤية نوع كشف وعلم الا أنه أتم وأوضح من العلم .(١)

قلت : ومن قال بهذا القول من الأشاعرة فقد وافق الفلاسفة في قولهم : ان تلك الحال — أى الرؤية — مزيد علم(٢) في ذلك الوقت . أى في الآخرة .

يقول ابن تيمية : ان حذاق متأخرى الأشاعرة لمّا رأوا فساد القول برؤية مرئي لا في جهة صاروا الى انكار الرؤية ، وقالوا : قولنا : هو قول المعتزلة في الباطن ، فانهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ، ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة .(٣)

والسبب الذى أدى بالأشاعرة الى نفي الجهة : دعواهم أن الجهة للجسمية تابعة وتتمة فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي هي من لوازمها .(٤)

هذه هي خلاصة الحجج والدعاوى التي تمسك بها النفاة في نفي علو الله وفوقيته ومباينته لخلقه ، وقد رأينا ما ترتب عليها من نفي ما أخبر الله به ، وأخبر به رسوله من رؤية المؤمنين ربهم التي هي أعظم نعمة ينعم بها الله على عباده يوم يلقونه في دار كرامته وكذا نفي خبر النزول ، الذى تواترت به الأخبار الصحاح عن رسول الله (صلعم) وكذا رأينا ما ارتكبه من قال انه يرى لا في جهة من تناقض ، أمكن منه خصومه ... الخ .

قلت : وقد استعان النفاة بقول الفلاسفة : ان نفي وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم والخيال ، فاذا عزلنا حكم الخيال ، لم نستبعد أن يوجد الله لا داخل العالم ولا خارجه ، خاصة وأن الانسان حيث هو انسان — أى الانسان — المجرد — لا شكل له ولا قدر ولا حيز ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس.(٥)

---

(١) احياء علوم الدين جـ ١ ص ١٠٧ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ ، ٣٤ ، .. والعقيدة النظامية للجويني ص ١٨ .
(٢) مناهج الأدلة ص ٩٥ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٨٥ .
(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٥ .
(٥) أساس التقديس ص ١٠٧ ، ومنهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٢٥٨ ، ولباب الأربعين للرازى ص ٣٤ — ٣٥ .

وقد عرف ابن سينا : الخيال والوهميات فقال : وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا أن الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات اذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على شكل وجود المحسوسات فلم يمكن أن يُتمثل ذلك الوجود في الوهم ، ولهذا كان الوهم مساعدا للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ ، فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ماسلم موجبه ، وهذا الصنف من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية ، وتكاد تشاكل الأوليات ، وتدخل في المشبهات بها ، وهي احكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن في المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملأ ، اذا تناهى ، وأنه لا بد في كل موجود أن يكون مشارا الى جهة وجوده .

وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة ، وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحكمية ، ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك ، لشدة استيلاء الوهم . على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر ، بل انه باطل شنيع ، بل تكاد أن تكون الأوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس ، وكان قد قال قبل ذلك :

وأيضا فالحيوانات ـ ناطقها وغير ناطقها ـ تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ، مثل : ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ، ادراكا جزئيا يحكم به الحس بما يشاهده ...(١)

---

(١) الشفاء لابن سينا ص ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٩٢/٤٠٤ .

قال ابن تيمية : فقد جعلوا المعنى الذى سموه الوهم : هو القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة في الأعيان المحسوسة ، كالعداوة والصداقة .(١)

وأيضا فيما ادعى بعض النفاة ، أن ما قاله مثبتة العلو من أهل السنة ومن تبعهم من نظام المثبتة من أن علو الله أمر بديهي ، لأن كل موجودين فلا بد من كون أحدهما محايثا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة . فلما لم يكن الله داخلا في خلقه محايثا لهم ، ثبت أنه مباين لهم . واذا كان مباين لهم فانه كما هو مغروس في فطر بني آدم فوق خلقه .

أقول : لقد ادعى بعض النفاة أن هذا ليس أمرا بديهيا ، لامتناع اطباق الجمع العظيم على انكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية .(٢)

ومن الأدلة النقلية التي اعتمد عليها مثبتة العلو ، والتي تبلغ مئات النصوص مما يجعل غيرها لا يساويها في قوة الدلالة ، ولا يبلغ مبلغها ، بمعنى أنها قطعية الدلالة في بابها ، محكمة غير متشابهة ، يجب رد ما عارضها اليها .

أقول : لقد عارض النفاة المعطلة هذه النصوص ، بما يدعونه دلائل قطعية ويعنون بها الأدلة العقلية ، فقالوا : ان الدلائل العقلية القاطعة قد قامت على أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصا بالمكان والحيز والجهة ، واذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر شيء آخر سوى اثبات الجهة لله تعالى ، ولا يمكن معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر ، واذا كنا قد عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى . فاما أن نسكت بعد ذلك عن بيان مراد الله تعالى من هذه الآيات ، أو أن نتكلم عن المعاني المحتملة التي يمكن أن تحتملها النصوص . وليس معهم الا مجرد الظن والاحتمال .(٣)

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٥٨ ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٤٥ .

(٢) الأربعين في أصول الدين ص ١٠٦ ولباب الأربعين ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) أساس التقديس للرازى .

من الأسباب التي جعلت النفاة المعطلة يقفون هذا الموقف
من الصفات بصفة عامة ، ومن مسألة اثبات العلو والمباينة بصفة
خاصة اعتمادهم على الألفاظ العامة المجملة المشتملة على الحق والباطل

أريد أن أبين هنا أن من أبرز الأسباب التي أدت بالنفاة الى هذا الموقف من نفي علو الله تعالى واستوائه على عرشه ، وغير ذلك من الصفات اما مطلقا واما في بعضها دون بعض ، هو أنهم استعملوا ألفاظا عامة مجملة ، تشتمل على حق وباطل ، دون أن يحددوا المعنى المراد منها . ثم عمدوا الى نفي مدلولها .

هذا الى جانب أنهم قد اصطلحوا على أصول وقواعد لهم ، ثم جعلوا هذا الذى ابتدعوه برأيهم هو المحكم ، وجعلوا ما جاءت به الأنبياء متشابها ، وسموا ما ابتدعوه دلائل قطعية ، وما جاءت به الأنبياء دلائل ظنية . وهذا المنهج الذى انتهجوه مدعين أنهم يقصدون به تنزيه الله تعالى ، ليس هو منهج القرآن ، والسنة ولم يقصد اليه أحد من السلف فانهم أعني (النفاة) عندما يتكلمون عن التنزيه لا يعتمدون على طريقة القرآن والسنة وسلف الأمة وهي الاثبات المفصل والنفي المجمل . كقوله تعالى في تنزيه نفسه عمّا لا يليق بجلاله من صفات المخلوقين . (هل تعلم له سميا) وكقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وكقوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وما الى ذلك من الآيات المجملة في النفي ، وهذا الاجمال القرآني في التنزيه يغنينا عن ذكر ما لا يليق بالله سبحانه وتعالى تفصيلا ، لأن جميع أفراده داخلة تحت عموم النفي في التنزيه ، فلا حاجة الى تعداد ذلك تفصيلا ، لأن ذكر ذلك بالتفصيل فيه مشقة ، ولا يمكن حصرها مهما فصلنا ، وأطلنا الكلام في ذلك ، ولذا كان منهج القرآن في النفي والاثبات : أيسر ، وأبلغ ، وأوضح في الدلالة على المعنى المراد ، اثباتا ونفيا ، وكله حق لا يوجد فيه ما يوهم خلاف الصواب ، خلافا للطريقة التي سلكها النفاة ، وان كان القرآن الكريم قد يورد في بعض المواضع نفي شيء

معين ، لكن ليس معنى ذلك أن النفي وحده مقصودا بالذات ، لأن كل نفي يأتي في صفات الله تعالى هو لاثبات كماله كقوله تعالى (ولا يظلم ربك أحدا)[1] لكمال عدله . وكقوله تعالى (وما مسنا من لغوب)[2] لبيان كمال قدرته ، وكقوله (ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)[3] لبيان كمال علمه ، وكقوله : (لا تأخذه سنة ولا نوم)[4] لبيان كمال حياته وقيوميته ، وإلا فالنفي الصرف لا مدح فيه .[5] هذه هي طريقة القرآن في النفي ، وأما طريقته في اثبات الصفات لله تعالى فهي : التفصيل لا الاجمال والأمثلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة ، وعلى ذلك درج سلف الأمة وساداتها .[6]

أما أهل الكلام النفاة فانهم يأتون بالنفي المفصل ،والاثبات المجمل ، فيقولون : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا مركب ، ولا متحيز ، ولا بذى أجزاء وأبعاض وليس بطويل ولا عريض ، ولا بذى لون ، ولا بذى لون ، ولا بذى طعم ، ولا ينتقل ، ولا يتحرك ، وليس في جهة من الجهات الست ، فليس بذى يمين ، ولا شمال ، ولا أمام ، وفوق ، وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا يجوز عليه المماسة ، ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق ... بل يصرحون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا مباين ، ولا محايث ...وما الى ذلك من الأوصاف السلبية التي يذكرونها .[7]

---

(١) سورة الكهف آية ٤٩ .

(٢) سورة ق آية ٣٨ .

(٣) سورة سبأ آية ٣ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٥) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٢٤٢ ، وشرح الطحاوية ص ١٠٨ .

(٦) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٣٤ — ١٣٦ .

(٧) مقالات الاسلاميين للاشعرى جـ ١ ص ٢٣٥ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ، والرد على الجهمية للامام احمد ص ٦٧ ، ٦٨ وغاية المرام في علم الكلام للآمدى ص ١٧٩ ، وشرح العقيدة الطحاوية ص ١٠٩ ، ونقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٥٩٩ — ٦٠٠ . ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٨١ ، ٢٥٧ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٣٧ .

وسمّوا هذا المنهج توحيدا ،[1] فجعلوا السلب والنفي الخالص ، هو التوحيد الخالص ،[2]
وقد ذكر ان الجهم واتباعه هم أول من أحدث في الاسلام هذه الصفات السلبية وابطال
نقيضها .[3]

ومن العجب أنهم سموا توحيد الرسل : شركا وتجسيما وتشبيها مع أنه غاية
الكمال وسموا تعطيلهم ونفيهم توحيدا ، وهو غاية النقص .[4]

وفي هذه الجملة التي ذكرها النفاة حق ، وباطل ، ويظهر ذلك لمن يعرف
الكتاب والسنة ، وهذا النفي المجرد لا مدح فيه ، لأن الله سبحانه وتعالى انما يصف
نفسه بالنفي المتضمن معنى ثبوتي .

وطريقة المتكلمين النفاة هذه أى التفصيل والاجمال في الاثبات ـ نشأت عن
الدليل الذى اعتمدوا عليه في اثبات وجود الصانع ، فقد استدلوا على ذلك بأن اثبتوا
حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض
وقالوا : الأجسام لا تنفك عن اعراض محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث او ما لا يسبق
الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها .[5]

وكان مقصدهم أنهم بهذه الطريقة يردون على من أنكر وجود الصانع من الملاحدة
الدهرية ، أو من يقول : بقدم العالم ، وأنه غير محدث . غير أن سلوكهم لهذا المسلك
أدى بهم الى نفي الصفات اما كلها أو بعضها واتفق الجميع على نفي الصفات الخبرية
ونفي قيام الأفعال الاختيارية به تعالى لأنها أعراض وحوادث ، وما قامت به هذه الأعراض
والحوادث وجب أن يكون حادثا .[6]

وقالوا : ليس هو فوق العالم ، لأن ذلك مكان ، والمكان لا يكون به الآ جسم ،

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧١ ، ١٧٢ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٢٢ .
(٣) نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٠ .
(٤) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٢٢١ وما بعدها ومختصر الصواعق جـ١ص ٢٥٣ / ٥٤
(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧١ — ١٧٢ .
(٦) المصدر نفسه جـ١ص ١٦٧ من المنهاج و جـ ١ ص ١٩٩ من مختصر الصواعق .

او ما يقوم بجسم ...(١)

أما السلف فلم يسلكوا هذه الطريقة المبتدعة ، ذات اللوازم الفاسدة ، فنجوا مما وقع فيه هؤلاء النفاة ، والتزموا بطريقة القرآن ، وهي اثبات صفات الكمال لله تعالى ، واثبات كونه تعالى على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه . والتزموا بالتعبيرات الشرعية ولم يأتوا بألفاظ مبتدعة كالألفاظ المجملة التي اعتمد عليها النفاة .

فان أول من قال في الاسلام : ان الله جسم . هشام بن الحكم الشيعي(٢) وبعد أن دخلت هذه الألفاظ في الدين كعقيدة ، انقسم الناس فيها الى ثلاثة أقسام . فمنهم من أطلق على الله لفظ الجسم ، بدون مبالاة وهم قدماء الشيعة ومن وافقهم من علماء الكلام في اطلاق لفظ الجسم على الله ، مثل محمد بن كرام واتباعه من مجسمة علماء الكلام ومنهم من نفى الجسم ولوازمه عن الله تعالى ، وكان أول من نفى ذلك هم الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين وقد شاركهم في ذلك كثير من أتباع الأئمة الأربعة .

أما المذهب الثالث فهو مذهب أهل السنة ، الذين لا يوافقون مذهب النفي ، ولا الاثبات على اطلاقهما ، بل كان مذهبهم : منع اطلاق القول بالنفي والاثبات ، لأن كلا منهما لم يرد في الشرع ، وفي كل من النفي والاثبات ان لم يحدد المعنى المراد حق وباطل .(٣)

يقول ابن تيمية : انه لما ظهرت الجهمية نفاة الصفات تكلم الناس في الجسم وفي ادخال لفظ الجسم في أصول الدين وفي التوحيد ، وكان هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة ، فصار الناس في لفظ الجسم على ثلاثة أقوال :

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ١ ص ١١٠ . ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٦ .
(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٢ ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٥ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، جـ ١٣ ص ١٧٤ ، جـ ٦ ص ٤٠ — ٤٣ ، جـ ٣ ص ٧٢ ، ٧٣ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٤٥ .

طائفة تقول : انه جسم ، وطائفة تقول : ليس بجسم ، وطائفة تمتنع عن اطـــلاق هذا القول بهذا وهذا ، لكونه بدعة في الشرع ، ولكونه في العقل يتناول حقا وباطـــلا ، فمنهم من يكف عن الكلام في ذلك ومنهم من يستفصل المتكلم ، فان ذكر في النفي والاثبات معنى صحيحا قبله ، وعبر عنه بعبارة شرعية ، ولا يعبر عنها بعبارة مكروهة في الشرع، واذا ذكر معنى باطلا رده . وذلك أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعانيه المصطلح عليها ، وفي المعنى منازعات عقلية فيطلقه كل قوم بحسب اصطلاحهم وحســـب اعتقادهم . فان الجسم عند أهل اللغة هو البدن أو البدن ونحوه مما هو غليظ كثيــف ، هكذا نقله غير واحد من أهل اللغة [1] . ومنه قوله تعالى (واذا رأيتهم تعجبـــك أجسامهم) [2] وقال تعالى (ثم زاده بسطة في العلم والجسم) [3] ثم قد يعني به نفـــس الشيء الغليظ الكثيف ، وقد يعنى به نفس غلظه وكثافته . وعلى هذا فالزيادة في الجســم نفس هو الطول والعرض وهو القدر ، وعلى الأول فالزيادة في نفس القدر الموصوف .

وقد يقال : هذا الثوب له جسم ، أي غلظ وثخن ، ولا يسمى الهواء جســـما والنفس الخارج من فم الانسان ونحو ذلك عندهم جسما .

وأما أهل الكلام والفلسفة فالجسم عندهم أعم من ذلك ، كما أن لفظ الجوهر فـي اللغة أخص من معناه في اصطلاحهم ، فانهم يعنون بالجوهر ما قام بنفسه ، او المتحيز أو ما اذا وجد كان وجوده لا في موضع ، أي لا في محل يستغني عنه ، . . .

ثم قد يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار اليه ، أو ما يقبل الاشارة الحسية بأنه هنا أو هناك ، وقد يعبرون عنه بما قبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، أو بما كان فيه الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق . . . ولفظ البعد : الطول والعرض والعمـــق

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٤٥ ، وانظر تهذيب اللغة للأزهري مـــادة (جسم) جـ ١٠ ص ٥٩٩ ، وصحاح اللغة للجوهري جـ ٥ ص ١٨٨٧ .

(٢) سورة المنافقون آية ٤ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٤٧ .

في اصطلاحهم أعم من معناه في اللغة ، فان أهل اللغة يقسمون الأعيان الى طويل وقصير ... وهؤلاء عندهم كل ما يراه الانسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق . حتى الحبة — بل الذرة وما هو أصغر من ذرة — هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق ... (١)

ولما كان الكلام في الجسم يختلف المراد به عند المثبتين له والنافين . فان الذين اثبتوا ادخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل ، والذين نفوه : أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل . فلذا كان علماء السلف وغيرهم من المحدثين والفقهاء ، الذين ادركوا حدوث هذه المسألة يذمون كلا من الاطلاقين . وذموا علم الكلام لأجل مثل هذا القول المجمل . (٢)

وقد كان الامام أبو أحمد رحمه الله من أشد الناس محافظة على التعبير بالألفاظ المنصوصة الواردة في الكتاب والسنة ، فلا يقبل من خصمه العدول الى العبارات المبتدعة المستحدثة التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة .

يقول شيخ الاسلام : وكان الذين امتحنوا أحمد وغيره من هؤلاء الجاهلين ... ابتدعوا ؛ كلاما متشابها نفوا به الحق فأجابهم أحمد : لما ناظروه في المحنة ، وذكروا الجسم ونحو ذلك ؛ أجابهم بأني أقول كما قال الله تعالى (الله أحد ، الله الصمد) وأما لفظ الجسم فلفظ مبتدع محدث ليس على أحد أن يتكلم به البتة ، والمعنى الذى يراد به مجمل ولم تبينوا مرادكم ، حتى نوافقكم على المعنى الصحيح . ما أدرى ماذا تقولون . لكن أقول (الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فأنا لا أوافقكم على اثبات لفظ ونفيه اذا لم يرد الكتاب والسنة باثباته ولا نفيه . (٣) والسلف رضوان الله عليهم كانوا يعلمون أن هذه الألفاظ التي ابتدعها المتكلمون كلفظ الجسم وغيره : ينفيها قوم ليتوصلوا بنفيها الى نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه واثبته له رسوله ويثبتها قوم ليتوصلوا

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٥ — ١٤٧ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٧ — ٦٨ .

بما أثبتها الى اثبات ما نفاه الله ورسوله .

فالأول قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم ينفون الجسم حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك أنه لا يرى في الآخرة ، وليس عال على خلقه بائن منهم .... الخ .

والثاني طريقة هشام بن الحكم وأتباعه ومن سلك طريقته . انهم اثبتوا ما قد نزه الله نفسه عنه من اتصافه بالنقائص ومماثلته للمخلوقات . فأجابهم الامام احمد بطريقة الأنبياء وأتباعهم وهو الاعتصام بكتاب الله ، الذى أمرنا بالرد اليه عند التنازع والاختلاف .(١)

والحاصل أن السلف لا يتكلمون بهذه الألفاظ المجملة ، واذا ذكرت لهم طلبوا من المتكلم بيان مراده بها ، فيقبل ما كان فيها من الحق ، بعد التعبير عنه بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة ، ويرد ما كان فيها من باطل .(٢)

وقد ناقش ابن تيمية تلك الألفاظ المجملة التي استند اليها المتكلمون فيما نفوه وأثبتوا بها من حق وباطل . ليقبل الحق ، ويرد الباطل ، فما وافق الكتاب والسنة لفظا ومعنى وجب قبوله ، ولا يرد منه شيء ، وما خالفهما لفظا ومعنى وجب رده مطلقا . وما وافق الكتاب والسنة من جهة المعنى دون اللفظ يقبل منه معناه ، ويرد لفظه لمخالفته الكتاب والسنة ، وأما ما كان مشتملا على حق وباطل فيؤخذ منه ما كان حقا ، ويرد منه ما كان باطلا .(٣)

وقبل أن نتكلم على هذه الألفاظ المجملة نريد أن نبين حقيقة هامة وهي أن كل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل : فهو جامع بين التعطيل والتمثيل . فالمعطلون لم يفهموا من أسماء الله وصفاته الا ما هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات

---

(١) سورة الاخلاص ص ٥٩ — ٦١ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٦٩ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٥ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ١١٤ ، جـ ٣ ص ٤١ — ٤٣ ، ص ٢٩٨ — ٣٠٩ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ .

لأنه جمعوا بين التعطيل والتمثيل ، مثلوا أولا وعطلوا آخرا وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم وتعطيل لما يستحقه سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه وتعالى . فاذا قال القائل : لو كان الله فوق العرش للزم اما أن يكون أكبر من العرش ، أوأصغر أو مساويا وكل ذلك من المحال ، ونحو ذلك من الكلام ، فانه لم يفهم من كون الله على العرش الا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان ، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم ، ولم يعلم أن اثبات الاستواء اللائق بجلال الله تعالى لا يلزمه شيء من هذه اللوازم الباطلة التي يجب نفيها [١] . بمعنى أن عقولهم لم ترتق الى فهم المراد من نصوص الكتاب والسنة من اثبات ما هو لائق بجلال الله وعظمته ، وتنزيهه عما لا يليق به سبحانه وتعالى .

أما الآن فنتكلم عن تلك الألفاظ المجملة واحدا واحدا ، وبالله استعين .

اللفظ الأول :

(لفظ الجسم وما فيه من الاجمال)

لفظ الجسم لم ينطق به في صفات الله لا كتاب ولا سنة ، لا نفيا ، ولا اثباتا ، ولا تكلم به أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم [٢] . فلما ظهرت الجهمية والمعتزلة تكلم الناس في الجسم ، وفي ادخال لفظ " الجسم " في أصول الدين وفي التوحيد كما سبق بيان ذلك .

والجسم في اللغة يدل على معنى الكثافة والغلظ كغلظ الجسد ، ثم قد يراد به نفس الغليظ ، وقد يراد به غلظة ، فيقال لهذا الثوب جسم أى غلظ وكثافة ، ويقال هذا أجسم من هذا ; أى أغلظ وأكثف . قال الأصمعي ، وأبو زيد وغيرهما : الجسم ، هو الجسد والبدن وكذلك : الجسمان والجثمان [٣] . وفي اللسان : رجل جسماني : وجثماني

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٧ — ٢٩ ، ص ٢٨٤ — ٢٨٦ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٠ .
(٣) تهذيب اللغة للأزهري جـ ١٠ ص ١٩٩ ، مادة جسم والصحاح للجوهري جـ ٥ ص ١٨٨٧ .

اذا كان ضخم الجثة ، وقد جسم الشيء أي عظم والأجسم الأضخم (١) ، هذا هو معناه المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم . ثم صار لفظ الجسم عند أهل الكلام والفلسفة أعم من ذلك ، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسما ، وان كانت العرب لا تسمي هذا جسما . ثم قد يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار اليه ، أو ما يقبل الاشارة الحسية بأنه هنا أو هناك ، وقد يعبرون عنه بأنه ما قبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، او بما كان فيه الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق . ولفظ البعد الطول والعرض والعمق في اصطلاحهم أعم من معناه في اللغة ، فان أهل اللغة يقسمون الأعيان الى طويل وقصير وهؤلاء عندهم : كل ما يراه الانسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق حتى الحبة - بل الذرة ، وما هو أصغر من الذرة - هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق ، وقد يعبرون عن الجسم بالمركب أو المؤلف ، ومعنى ذلك عندهم أعم من معناه في اللغة . . . وبينهم نزاع فيما يسمى جسما هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا يتميز منها شيء عن شيء ، اما جواهر متناهية ، كما يقوله أكثر القائلين بالجوهر الفرد ، واما غير متناهية كما يقوله النظام موافقة للفلاسفة ، أو هو مركب من المادة والصورة ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ، أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا كما يقوله أكثر الناس ، وهو قول الهشامية والكلابية والنجارية والضرارية ، وكثير من الكرامية ، والصواب أنه ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا . (٢)

ولما كان لفظ الجسم قد أصبح كذلك فيه من الاجمال والابهام ما فيه ، فانه يجب أن يسأل من أطلقه نفيا واثباتا عما أراد فان كان قصد هؤلاء النفاة : الذين يقولون ليس بجسم : معناه في اللغة ، وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى في اللغة جسم سواه فهذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلا وسمعا .

وان كان قصدهم : به المركب : الذى كانت أجزاؤه متفرقة فجمعت أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب من المادة والصورة ، أو المركب من الجواهر الفردة ، فالله

---

(١) اللسان لابن منظور مادة جسم .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٤٥ - ١٤٨ ، ٤٢٣ - ٤٢٤ ، وتفسير الاخلاص ص ٦٨ - ٧٠ ، ٧٥ .

منزه عن ذلك كله ، عن أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضا ، وانفصاله عنه أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه سبحانه .(١)

لأنه تعالى منزه عن مشابهة الحوادث بأي وجه من الوجوه ، فمن نفى الجسمية عن الله بهذا المعنى فهو نفي صحيح يجب اعتقاده على كل مسلم ، فانه من المعلوم شرعا وعقلا أن الله سبحانه ليس كمثله شيء في ذاته ، ولا في صفاته ، فمن قال انه جسم بمعنى أنه مركب من الأجزاء المتفرقة ، أو من الجواهر الفردة ، أو من الهيولي والصورة فقوله باطل ، لكونه شبه الخالق بالمخلوق .

ومن قال انه ليس بجسم وأراد نفي هذا التركيب ، فهو مصيب من حيث المعنى ، مخطئ من حيث اللفظ ، لأن المنفي عن الله تعالى يجب أن يكون بالألفاظ الشرعية التي جاءت في الكتاب والسنة بدلا عن هذه العبارات المجملة المحتملة للحق والباطل .(٢)

وقد يراد بالجسم ما يشار اليه أو ما يرى ، أو ما تقوم به الصفات ، والله تعالى يرى وتقوم به الصفات ، ويشير اليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم فان أرادوا بنفي الجسم هذا المعنى : قيل : هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول . وأما اللفظ فبدعة نفيا واثباتا .(٣)

فان أراد النافي به شيئا يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحيث لا يرى ، ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج اليه الملائكة ولا الرسول ، ولا ترفع اليه الأيدى ، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا محايث له ، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها الا المعدوم ، ومنتهى هؤلاء النفاة الى اثبات وجود مطلق ،

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٩٧ – ٩٨ ، ١٥٦ ، ٤٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧٥ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٧١ – ٧٣ ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٥٦ .

(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٩٨ ، ١٥٥ .

وذات مجردة عن الصفات والعقل الصريح يعلم أن الوجود المطلق والذات المجردة عن الصفات انما يكون في الأذهان لا في الأعيان . فالذهن يجرد هذا ويقدر هذا التوحيد الذى يفرضونه ، كما يقدر انسانا مطلقا وحيوانا مطلقا ، ولكن ليس كل ما قدرته الأذهان كان وجوده في الخارج في حيز ومكان ومن هنا يظهر غلط من قصد اثبات امكان هذا بالتقدير العقلي كما ذكره الرازى . فقال : انا اذا قلنا الموجود اما أن يكون متحيزا ، أو حالا في المتحيز ، أولا متحيزا ولا حالا في المتحيز ، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم (١) .. لأن تقدير العقل لهذه الأقسام لا يقتضي وجودها في الخارج ولا امكان وجودها في الخارج ... (٢)

ولذلك فمن كان مراده بنفي الجسم انكار الصفات الواردة في الكتاب والسنة التي أثبتها الرب لنفسه وأثبتها له رسوله ، كاستوائه على عرشه ، فهذا النفي باطل باجماع أهل السنة لأن اثبات هذه الصفات لله لا يلزم منه التشبيه والتجسيم ، وان توهم ذلك كثير من المتكلمين وسموا اثباتها تجسيما .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ومن قال أنه جسم بمعنى أنه لا يرى في الآخرة ولا يتكلم ، ولا يقوم به العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ، ولا ترفع الأيدى اليه في الدعاء ولا عرج بالرسول اليه ، ولا يصعد اليه الكلم الطيب ولا تعرج الروح والملائكة اليه ، فهذا قول باطل ، وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله وقال : إن هذا تجسيم فنفيه باطل ، وتسمية ذلك تجسيما تلبيس منه ، فانه ان أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسما ، والأجسام متماثلة قيل له أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة وفي أنها مركبة ، فلا يقولون ان الهواء مثل الماء ، ولا أبدان الحيوان مثل الحديد والجبال ، فكيف يوافقونك على أن الرب يكون مماثلا لخلقه اذا أثبتوا له ما أثبت الكتاب والسنة ، والله قد نفى المماثلة في بعض المخلوقات ، وكلاهما جسم كقوله تعالى : (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا

---

(١) اساس التقديس ص ٦ .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٥٧ وما بعدها .

أمثالكم)[1] مع أن كلاهما بشر ، فكيف يجوز أن يقال : اذا كان لرب العالمين : علم ، وقدرة أنه يكون مماثلا لخلقه والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

ونكتة الأمر : ان الجسم في اعتقاد هؤلاء النفاة : يستلزم مماثلة سائر الأجسام يستلزم أن يكون مركبا من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وأكثر العقلاء يخالفونه في التلازم .[2]

ويقول ابن القيم : واعلم ان لفظ الجسم لم ينطق به الوحي اثباتا فيكون له الاثبات ولا نفيا فلا يكون النفي ، فمن أطلقه نفيا واثباتا سئل عما اراد به ، فان قال : أردت بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى في اللغة جسم سواه ، فلا يقال : للهوى جسم ولا للنار ولا للماء ، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا فهذا المعنى منفي عقلا وسمعا ، وان اردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر الفردة فهذا منفي عن الله قطعا والصواب نفيه عن الممكنات أيضا ، فليس الجسم المخلوق مركبا من هذا ولا من هذا ، وان أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر . . . فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسما.. ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه ، لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسما مشبها . . .

وان أردتم بالجسم ما يشار اليه اشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به باصبعه رافعا بها الى السماء بمشهد الجمع الأعظم مستشهدا له ، لا للقبلة .

وان أردتم بالجسم ما يقال : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين ، منبها على علوه على عرشه وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل هذا السؤال انما يكون عن الجسم .

---

(١) سورة محمد آية ٣٨ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٧٠ — ٧١ .

وان اردتم بالجسم ما يلحقه من ، والى ، فقد نزل جبريل من عنده ، وعرج برسوله اليه ، واليه يصعد الكلم الطيب .

وان أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر عن أمر ، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة ، والحياة وهذه صفات متميزة متغايرة . . .

وان أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر ، فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى ويديه وسمعه وبصره ، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه .

وان أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ، ومستويا على غيره ، فهو سبحانه فوق عباده مستوعلى عرشه وكذلك ان أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها الوحي والعقل ، فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى ، وجناية على ألفاظ الوحي ، أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسما مركبا مؤلفا مشبها لغيره ، وتسميتكم هذه الصفات تركيبا وتجسيما وتشبيها ، فكذبتم على القرآن ، وعلى الرسول وعلى اللغة ، ووضعتم لصفاته ألفاظا منكم بدأت واليكم تعود ، وأما خطأكم في المعنى ، فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب ، فنفيتم المعنى الحق ، وسميتموه بالاسم المنكر . . (١)

وبهذا البيان يزول الاجمال ، ولا يبقى للنفاة متعلق بلفظ الجسم ليتوصلوا به الى نفي الاستواء والعلو والفوقية ، وغيرها من الصفات . ولو فصل النفاة هذا التفصيل وأعطوا الألفاظ حقها فنفوا ما يجب نفيه ، واثبتوا ما يجب إثباته وعبروا عن كل ذلك بالألفاظ الشرعية لنجوا ، لكنهم اعجبوا بما زينته لهم عقولهم ، وجعلوا ذلك هو المحكم ، وما جاءت به النصوص متشابها ، وافتروا على اللغة معان جديدة لا تحتملها ألفاظها ، ولم يسبقهم اليها أحد فضلوا وأضلوا نسأل الله السلامة والعافية .

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧٥ - ١٧٧ .

٢ - لفظ التركيب وما فيه من الاجمال :

شبهة التركيب هذه فلسفية اعتمد عليها الفلاسفة في نفي الصفات ، فقالوا : لو كان لله تعالى صفات لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى جزئه ، وجزئه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه ، ثم انتقلت هذه الحجة الى المتكلمين النفاة من المعتزلة وغيرهم . ولفظ التركيب مجمل يدخل فيه عند هؤلاء : اتصاف الموصوف بصفاته اللازمة له ، وليس هذا هو المعقول من لفظ التركيب وهؤلاء أحدثوا اصطلاحا لهم في لفظ التركيب لم يسبقهم اليه أحد من أهل اللغة ولا من طوائف أهل العلم ، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع :

أحدها : التركيب من الوجود والماهية ، لظنهم أن وجود كل ممكن في الخارج غير ماهيته . .

والثاني : التركيب من الجنس والفصل كقولهم : ان الانسان مركب من الحيوانية والناطقية ، وقد يضمون الى ذلك المعنى العام والخاص ، ويسمى تركيبا من جنس وفصل ، أو من خاصة وعرض عام .

والثالث : التركيب من الذات والصفات ، تسمى الحي العالم القادر .

والرابع والخامس : تركيب الجسم من أجزائه الحسية عند من يقول : انه مركب من الجواهر المفردة أو تركيبه من الجزئين العقليين عند من يقول انه مركب من المادة والصورة .(١)

والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني تركيبا أمر اصطلاحي ، وهو اما أمر ذهني ، لا وجود له في الخارج واما أن

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٢٠ - ١٣٢ ، ص ٤٣٠ وما بعدها ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٣٣٢ وما بعدها ، ص ٣٤٤ وما بعدها . ص ٤٢٦ وما بعدها ، وشرح حديث النزول ص ١٥ وما بعدها ، جـ ٦ من مجموع الفتاوى ص ٣٤٤ وما بعدها ، جـ ١١ ص ٣٥٩ وما بعدها .

يعود الى صفات متعددة قائمة بالموصوف ، وهذا حق ...(١)

أما التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين ، فهو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميز بعضها عن بعض ، وهو تركيب الجسم من أجزائه ، كتركيب الانسان من أعضائه وأخلاطه . وتركيب الثوب من أجزائه ، وتركيب الشراب من أجزائه ، وسواء كان أحد الجزئين منفصلا عن الآخر كانفصال اليد عن الرجل ، أو شائعا فيه كشياع المرة في الدم ، والماء ، واللبن .(٢)

ولفظ التركيب : قد يراد به أنه ركبه مركب ، أو أنه كانت اجزاؤه متفرقة فاجتمع ، أو أنه يقبل التفريق .

وعندئذ يسأل النفاة عن مرادهم بنفي التركيب :

فان كان مرادهم : أن الله سبحانه ليس مركبا من الأجزاء المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ولا يقبل سبحانه التفريق والانفصال ، ولا كان متفرقا فاجتمع ، بل هو سبحانه أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد . فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى .

أما ان كان المقصود بنفي التركيب والتأليف : نفي الصفات التي ورد الكتاب والسنة باثباتها له سبحانه وتعالى ، فهذا لا يسمى تركيبا في عرف الشرع واللغة التي نزل بها القرآن . وليس لهم قط حجة شرعية ، أو عقلية ، أو لغوية على أن اتصاف الرب بصفاته يسمى تركيبا ، ولكن تسمية ذلك تركيبا اصطلاح اصطلحوا عليه دون من سواهم . بل لقد اعترف بعض حذاقهم بذلك كأبي الحسين البصرى وأبي البركات صاحب المعتبر وغيرهما .(٣)

يقول ابن القيم رحمه الله : اذا قال النفاة : لو كان فوق السموات رب ، أو على

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٢٠٦ ، وشرح حديث النزول ص ١٥ .
(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٦ ص ٣٤٦ .
(٣) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣٢ ونقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٥٠٦ — ٥٠٧ ، وتفسير سورة الاخلاص ص ٧٥ — ٧٦ .

العرش اله لكان مركبا ، قيل له : لفظ المركب في اللغة هو الذى ركبه غيره في محله كقوله تعالى (في أى صورة ما شاء ركبك) وقولهم : ركبت الخشبة والباب ، وما يركب من اخلاط وأجزاء ، بحيث كانت أجزاؤه مفرقة فاجتمعت ، وركبت حتى صار شيئا واحدا كقولهم ركبت الدواء من كذا وكذا .

فان أردتم بقولكم : لو كان فوق العرش كان مركبا ، هذا التركيب المعهود ، أو أنه كان متفرقا فاجتمع فهو كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل .

وان أردتم انه لو كان فوق العرش لكان عاليا على خلقه بائنا منهم ، مستويا على عرشه ليس فوقه شيء ، فهذا المعنى حق فكأنك قلت : لو كان فوق العرش لكان فوق العرش فنفيت الشيء بتغيير العبارة وقلبها الى عبارة أخرى وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم .

وان أردت بقولك : كان مركبا : انه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت بصفات يتميز بعضها من بعض . فهل كان عندك تركيبا ؟ فان قلت : هذا لا يقال لي ، وانما يقال لمن أثبت شيئا من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت له صفة واحدة فرارا من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفي المعنى الذى سميته أنت مركبا ، وقد دل الوحي والعقل والفطرة على ثبوته ، أفتنفيه لمجرد تسميتك الباطلة ؟ . . . فان التركيب يطلق ويراد به خمسة معان . ثم ذكر معاني التركيب المتقدم ذكرها . . . ثم قال : فان أردت بقولك لو كان فوق العرش لكان مركبا كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون . قيل لك : جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثة المخلوقة غير مركبة لا من هذا ولا من هذا ، فلو كان فوق العرش جسم مخلوق ، أو محدث لم يلزم أن يكون مركبا بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك في حق خالق الفرد والمركب ، الذى يجمع المتفرق ، ويفرق المجتمع ، ويؤلف بين الأشياء فيركبها كما يشاء ؟ والعقل لما دل على اله واحد ، ورب واحد لا شريك له ، ولا شبيه له لم يلد ولم يولد ، لم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا اسم له ، ولا صفة ، ولا وجه ، ولا يدين ، ولا هو من خلقه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، فدعوى ذلك

على العقل كذب صريح عليه ، كما هي كذب صريح على الوحي[١] .

قلت : وقد ادعى بعض طوائف من أهل الكلام النفاة : ان الجسم في اللغة هو المؤلف المركب ، وأن استعمالهم لفظ الجسم في كل ما يشار اليه موافق للغة ، قالوا : لأن كل ما يشار اليه ، فانه يتميز منه شيء عن شيء ، وكل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر المنفردة التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ ، ولا يتميز منه جانب عن جانب ، أو من المادة والصورة اللذين هما جوهران عقليان كما يقول ذلك بعض الفلاسفة . قالوا : واذا كان هذا مركبا مؤلفا ، فالجسم في لغة العرب هو المؤلف المركب . بدليل أنهم يقولون : رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو ، اذا كثر ذهابه في الجهات ، وليس يقصدون بالمبالغة في قولهم : أجسم وجسيم الا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ، لأنهم لا يقولون أجسم فيمن كثرت علومه وقدره وسائر تصرفاته وصفاته غير الاجتماع . حتى اذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل : أجسم ، ورجل جسيم ، فدل ذلك على أن قولهم : جسم مفيد للتأليف[٢] .

قال ابن تيمية رحمه الله : فهذا أصل قول هؤلاء النفاة ، وهو مبني على أصلين : سمعي لغوى ، ونظرى عقلي فطرى . أما السمعي اللغوى ، فقولهم : ان أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على المركب ، واستدلوا عليه بقولهم : هو أجسم اذا كان أغلظ ، وأكثر ذهابا في الجهات ، وان هذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء .

وقد رد هذه الحجة عليهم فقال : اما كون العرب تقول لما كان أعظم من غيره — أجسم فهذا صحيح ، مع أن بعض أهل اللغة قد انكروا ذلك ، وأما دعواكم أنهم يقولون : هذا : لأن الجسم مركب من الأجزاء المفردة وكل ما يشار اليه فهو مركب ، فيسمونه جسما ، فهذه دعوى باطلة من وجوه .

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧٨ — ١٨٠ .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٣٩ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢١ ، والشامل للجويني ص ٤٠١ — ٤٠٧ ، والانصاف للباقلاني ص ١٦ .

الأول : انه قد علم بنقل الثقات عنهم والاستعمال الموجود في كلامهم أنهم لا يسمون كل ما يشار اليه جسما ، ولا يقولون : للهواء اللطيف جسما ، وانما يستعملون لفظ "الجسم" كما يستعملون لفظ "الجسد" وهكذا نقل عنهم أهل العلم بلسانهم ، كالأصمعي ، وأبي زيد الأنصاري ، كما نقله الجوهري في صحاحه وغير الجوهري فلفظ الجسم عندهم يتضمن معنى الغلظ والكثافة ، لا معنى كونه يشار اليه ، فلا يسمون الأشياء القائمة بنفسها اذا كانت لطيفة كالهواء ، وروح الانسان ، وان كان لذلك مقدار يكون به بعضه اكبر من بعض ، لكن لا يسمى في اللغة ذلك جسما ، ولا يقولون في زيادة أحدهما على الآخر هذا أجسم من هذا .. فليس كل ما هو مركب عندهم من الأجزاء يسمى جسما ...

الثاني : انه لو سلم ذلك فقولهم : ان هذا "جسم" يطلقونه عند تزايد الأجزاء ، هو مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، ومن المادة والصورة وهذا لو قدر أنه صحيح ، فانهم - أى أهل اللغة - لم يعتبروه ، ولا قال أحد منهم ذلك ، بل لم يخطر هذا بقلوبهم بل انما قصدوا معنى الكثافة والغلظ ، وأما كونهم اعتبروا كثرة الأجزاء وقلتها فهذا لا يتصوره أكثر عقلاء بني آدم ، فضلا عن أن ينقل عن أهل اللغة قاطبة أنهم أرادوا ذلك ، بقولهم : جسيم وأجسم والمعنى المشهور في اللغة لا يكون مسمّاه ما لا يفهمه الا بعض الناس ، واثبات الجواهر المنفردة أمر خص به بعض الناس ، فلا يكون مسمّى الجسم في اللغة ما لا يعرفه الا بعض الناس ، وهو المركب من ذلك .

الثالث : انهم لو قصدوا التركيب فانما قصدوه فيما كان غليظا كثيفا ، فدعوى المدعي عليهم انهم يسمون كل ما يشار اليه جسما ، ويقولون مع ذلك : انه مركب دعويان باطلتان.(١)

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٤٣٩ - ٤٤٠ ، ومجموع الفتاوى جـ ١٢ ص ٣١٦ - ٣١٨ ، جـ ١٧ ص ٣١٣ - ٣١٧ .

ثم هؤلاء النفاة القائلون : بأن الجسم مركب من الجواهر الفردة ، قد تنازعوا في مسمّاه على اثنتى عشرة .

فقيل : الجوهر الواحد بشرط انضمام غيره اليه يكون جسما ، وقيل : بل الجوهران فصاعدا . وقيل : بل أربعة فصاعدا ، وقيل : بل ستة فصاعدا ، وقيل بل ثمانية فصاعدا ، وقيل : بل ستة عشر ، وقيل : بل اثنان وثلاثون ...(١)

الأصل الثاني : الأصل العقلي : وهو قولهم : ان كل ما يشار اليه بأنه هنا أو هناك ، فانه مركب من الجواهر الفرده ، أو من المادة والصورة ، وهذا بحث عقلي وأكثر عقلاء بني آدم - من أهل الكلام وغير أهل الكلام - ينكرون أن يكون ذلك مركبا من الجواهر المنفردة او من المادة والصورة ...(٢)

والمقصود هنا : ان من نفى الجسم وأراد به نفي التركيب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، فقد أصاب في المعنى ، ولكن منازعوه يقولون : هذا الذى قلته ليس هو مسمّى الجسم في اللغة ، ولا هو أيضا حقيقة الجسم الاصطلاحي فان الجسم ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا ، وهو يقول هذا حقيقة الجسم الاصطلاحي واذا كان منازعوه ممن لا ينفي التركيب من هذا وهذا ، فالفريقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك ، لكن أحدهما يقول : نفي لفظ الجسم لا يفيد هذا التنزيه ، وانما يفيده لفظ التركيب ونحوه ، والآخر يقول : بل نفي لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه .

ومن قال هو جسم ، فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول : هو جسم انه يفسر ذلك بأنه الموجود أو القائم بنفسه ، لا بمعنى المركب .

وقد اتفق الناس على أن من قال : انه جسم ، وأراد هذا المعنى ، فقد

---

(١) المقالات جـ ٢ ص ٤ - ٧ ، والتمهيد ص ١٧ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، والانصاف ص ١٦ وكلاهما للباقلاني ، منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٤١ ، الشامل للجويني ص ٤٠٧ وما بعدها .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٤ .

أصاب في المعنى ، لكن انما يخطئه من يخطئه في اللفظ ، أما من يقول : الجسم هو المركب ، فيقول : أخطأت حيث استعملت لفظ الجسم في القائم بنفسه أو الموجود ، واما من لا يقول : بأن كل جسم مركب ، فيقول تسميتك لكل موجود أو قائم بنفسه جسما ، ليس موافقا للغة العرب المعروفة ، ولا تكلم بهذا اللفظ أحد من السلف والأئمة ، ولا قالوا : ان الله جسم ، فأنت مخطئ في اللغة والشرع ، وان كان المعنى الذى أردته صحيحا ، فيقول : أنا تكلمت بالاصطلاح الكلامي ، فان الجسم عند النظار من المتكلمين والفلاسفة هو ما يشار اليه ، ثم ادعى طائفة منهم أن كل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة ، ونازعهم طائفة أخرى في هذا المعنى ، وقالوا : ليس كل ما يشار اليه هو مركب لا من هذا ولا من هذا فان أقام صاحب هذا القول دليلا عقليا على نفي تركيب المشار اليه خصم منازعيه ، الا من يقول : ان اسماء الله توقيفية ، فيقول له : ليس لك أن تسميه بذلك .

وأما أهل السنة المتبعون للسلف فيقولون : كلكم مبتدعون في اللغة والشرع حيث سميتم كل ما يشار اليه جسما ، فهذا اصطلاح لا يوافق اللغة ز ولم يتكلم به أحد من سلف الأمة .. (١)

فاذ قد تبين أن في هذا اللفظ من المنازعات اللغوية والاصطلاحية والعقلية والشرعية ، ما يبين أن الواجب على المسلمين الاعتصام بالكتاب والسنة ، كما أمرهم الله تعالى بذلك ، فالواجب أن ينظر في هذا الباب ، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفيناه ، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الاثبات والنفي ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين ، مثل الجوهر ، والحيز والجهة ونحو ذلك ، فلا تطلق نفيا ولا اثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها ، فان كان قد أراد بالنفي

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٣٧ ، ٤٣٩ .

والا ثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صوّب المعنى الذى قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص ، لا يعدل الى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة ، الا عند الحاجة ، مع قرائن تبين المراد بها ، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه ان لم يخاطب بها ، وأما ان أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وان جمع فيها بين حق وباطل ، أثبت الحق ، وأبطل الباطل .

واذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها ، وكان أقربهما الى الصواب من وافق اللغة المعروفة ، كتنازعهم في لفظ المركب هل يدخل فيه الموصوف بصفات تقوم به ، وفي لفظ الجسم : هل مدلوله في اللغة المركب ، أو الجسد أو نحو ذلك (١) .

٣ - ما في قولهم انه تعالى ليس في جهة من الجهات الست من الاجمال :

للناس في اطلاق لفظ الجهة ثلاثة أقوال : فطائفة تنفيها ، وطائفة تثبتها ، وطائفة تفصل .

قال ابن تيمية : وهذا النزاع موجود في المثبتة للصفات من أصحاب الأئمة الأربعة وأمثالهم ، ونزاع أهل الحديث والسنة الخاصة في نفي ذلك واثباته نزاع لفظي ، ليس هو نزاعا معنويا ، ولهذا كان طائفة من أصحاب أحمد - كالتميميين ، والقاضي أبي يعلي في أول قوليه تنفيها ، وطائفة أخرى اكثر منهم تثبتها ، وهو آخر قولي القاضي أبو يعلي ، والمتبعون للسلف لا يطلقون نفيها ولا اثباتها ، الا اذا تبين أن ما أثبت بها فهو ثابت ، وما نفي بها فهو منفي ، لأن المتأخرين قد صار لفظ الجهة في اصطلاحهم فيه اجمال وابهام ، كغيرها من الفاظهم الاصطلاحية ، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوى

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ونقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٥٢٠ .

ولهذا كان النفاة ينفون بها حقاً وباطلا ، ويذكرون عن مثبتيها ما لا يقولون به ، وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلا مخالفا لقول السلف ، ولما دل عليه الكتاب والميزان .

وذلك أن لفظ : الجهة قد يراد به ما هو موجود ، وقد يراد به ما هو معدوم ومن المعلوم أنه لا موجود الا الخالق والمخلوق ، فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله ، كالفلك الأعلى ، كان مخلوقا وقد يراد بالجهة أمر عدمي ، وهو ما فوق العالم ، فمن أثبت الجهة واعتقد أن الله في جهة وجودية بمعنى أنه داخل المخلوقات تحويه المصنوعات وتحصره السموات ، ويكون بعض المخلوقات فوقه ، وبعضها تحته ، فهو مبتدع ضال وكذلك ان اعتقد أن الله يفتقر الى شيء يحمله - الى العرش أو غيره فهو أيضا ضال مبتدع ، وكذلك ان جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول : استواء الله كاستواء المخلوق ، ونحو ذلك ، فهو مبتدع ضال ، فان الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء ، ودلت على أن الله غني عن كل شيء ، ودلت على أن الله مباين للمخلوقات عال عليها . ومن نفى الجهة بهذا الاعتبار فهذا معنى صحيح ، اذ يستحيل أن يكون الله سبحانه في شيء من مخلوقاته .

أما من أثبت الجهة وأراد بها الجهة العدمية ، وهو ما فوق العالم ، وقال ان الله فوق العالم فقد أصاب ، وليس فوق العالم موجود غيره ، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات .

كذلك من نفى الجهة وأراد الجهة الوجودية ، بمعنى أنه يعتقد أن الخالق بائن عن المخلوقات ، وأنه فوق سمواته على عرشه بائن من مخلوقاته ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، وأن الله غني عن العرش وعن كل ما سواه لا يفتقر الى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على العرش ، يحمل العرش وحملة العرش بقدرته ، ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين ، بل يثبت لله ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات ، وينفي عنه مماثلة المخلوقات ، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته

ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وأئمتها . . .

اما من كان مراده بنفي الجهة : نفي الجهة العدمية التي هي عبارة عما فوق العالم ، بمعنى أنه أراد أن الله ليس مباينا للعالم ، ولا فوقه لم يسلم له هذا النفي لأنه اذا فسرت الجهة بالأمر العدمي ، فالعدم لا شيء ، اذ أنه اذا قال : البارى ليس في جهة عدمية ، وقد علم أن العدم ليس بشيء ، كان حقيقة قوله : ان البارى لا يكون موجودا قائما بنفسه ، حيث لا موجود الا هو وهذا باطل . . .(١)

واثبات هذه الجهة العدمية ، وهو ما فوق العالم لله تعالى ، بمعنى كونه فوق العالم ، واجب شرعا — بدون تشبيه ، ولا تكييف ولا تعطيل — لأن هذه الجهة بهذا الاعتبار أعني — كونه فوق العالم — ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة ، واجماع سلف هذه الأمة ، بل الأديان السماوية كلها تثبت ذلك اتفاقا فمن قال انه تعالى فوق العالم لم يكن مراده أنه في جهة وجودية .

فان قيل : اثبات كونه فوق العرش ، اثبات لجهة فوقية ، فهو اثبات للجهة قيل له : لا محذور في ذلك لكونها جهة شرعية ، جاء الشرع باثباتها لله تعالى فهي ثابتة له تعالى شرعا وعقلا ، ومن كان مراده بنفي الجهة نفيها ، اما على معنى أنه تعالى في كل مكان ، أو على معنى أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فهذا نفي باطل مخالف للكتاب والسنة ، واجماع سلف هذه الأمة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فاذا كان سبحانه فوق الموجودات كلها ، وهو غني عنها ، لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها فضلا عن أن يحتاج اليها ، واذا أريد بالجهة ما فوق العالم فذلك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودى وهؤلاء أخذوا لفظ الجهة بالاشتراك وتوهموا وأوهموا أنه اذا كان في جهة كان في شيء غيره ، كما يكون الانسان في بيته ثم رتبوا على ذلك أن يكون محتاجا الى غيره ، والله تعالى غني عن كل ما سواه .(٢)

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٤٧ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٥٢٠ .

ويقول ابن القيم : وكذلك قولهم ننزهه عن الجهة ، قيل لهم : ان أردتم أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه ، وتحصره احاطة الظرف بالمظروف فنعم ، هو أعظم من ذلك وأكبر وأعلى ، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى ، وان أردتم بالجهة أمرا يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه ، واستواءه على عرشه فنفيكم لهذا المعنى باطل ، وتسميته جهة اصطلاح منكم توسلتم به الى نفي ما دل عليه العقل والنقل والفطرة ، وسميتم ما فوق العالم جهة ، وقلتم : منزه عن الجهات ، وسميتم العرش حيزا ، وقلتم : ليس بمتحيز ... (١)

قلت : ومما يجب التنبيه عليه فيما يتعلق بلفظ الجهة : ان الجهة من الأمور التي فيها اضافة ونسبة ، فانه يقال هذا جهة هذا ، والجهة أصلها الوجه الذى يتوجه اليها الشيء ... واذا كان كذلك : فالجهة تضاف حينا الى المتوجه اليها كما يقال في الانسان له ست جهات ، لأنه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به ، التي يقال انها جهاته ، والمصلي يصلي الى جهة من الجهات لأنه يتوجه اليها ، وهنا تكون الجهة ما يتوجه اليها المضاف وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف ، كما يقول القائل : اذا استقبل الكعبة هذه جهة الكعبة ، وكما يقول وهو بمكة : هذه جهة الشام ، وهذه جهة اليمن .. واذا كان هذا هو المعروف من لفظ الجهة في الموجودات المخلوقة فنقول : اذا قيل الخالق سبحانه في جهة ، فاما أن يراد في جهة له ، أو في جهة لخلقه ، فان قيل في جهة له . فاما أن تكون جهة يتوجه منها ، أو جهة يتوجه اليها ، وعلى التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شيء موجود خارج العالم ، ولا يتوجه اليها من شيء خارج العالم ، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ، ولا يتوجه اليه ، ومن قال ان العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق .

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٨٠

ومن قال انه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحا . ومن قال : انه فوق ... المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه اليه أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد قال باطلا .

وان أريد بما يتوجه منه ، أو يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذى هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض.(١) ومنشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان : اضافية متغيرة ، وثابتة لازمة حقيقية . فالأولى هي بحسب الحيوان ، فان كل حيوان له ست جهات ... وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته ، وليس لها صفة لازمة ثابتة ، وانما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط ، فالعلو ما فوق العالم والسفل (سجين) وأسفل السافلين ، وهو أسفل العالم قعره وجوفه ... واذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ، ولا يساره ، ولا تحته ، وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتنقلة ، لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية ...(٢)

قلت : وبمثل هذا ونحوه من التفصيل وبيان ما يراد باللفظ من معنى صحيح ، وباطل تزول عامة الشبه . فلذا تزول شبهة النفاة ولا يبقى لهم حجة في نفي علو الله فوق العالم ، حيث انتهت المخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه . وما فوق العالم لا يسمى جهة بمعنى أن الله يحيط به شيء من مخلوقاته . بل كونه تعالى هو العلي الأعلى المتعالي أمر واجب ، ونقيضه ، وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع ، فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ، ونقيض هذا العلم ممتنع ، وهذا هو الذى اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقرة بالصانع .

٤ — ما في لفظ التحيز من الاجمال :

الحيز : فيعل من حازه ، يحوزه اذا جمعه وضمه ، وتحيز : تفيعل ، كما أن يجوز : يفعل ولفظ الحيز في اللغة : أمر وجودى يقتضي أنه ما يحوز الشيء ويجمعه

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ١١٧ — ١١٩ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٢١

ملك فلان ، ونحو ذلك ، فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها .

وقد يقال : حدها من جهة القبلة ينتهي بملك فلان ، ومن جهة الشرق ينتهي الى ملك فلان . فحد هاهنا آخر المحدود ونهايته ، وهو متصل ليس منفصلا عنها ، وهو أيضا حيزها . وقد جاء في كتاب الله (تلك حدود الله فلا تقربوها) والحدود هنا هي نهايات المحرم وأولها ، فلا يجوز قربان شيء من المحرم وفي موضع : (تلك حدود اللـه فلا تعتدوها) والحدود هنا نهايات الحلال ، فلا يجوز تعدى الحلال[1] .

واذ قد وضحنا لفظ الحيز في اللغة وما يراد به ، وانه قد يقال : لنفس جوانب الشيء وأقطاره انها حيزه ، فيكون حيزه بعضا منه .

فان المتحيز في اللغة ، اسم لما يتحيز الى غيره . كما قال تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال ، أو متحيزا الى فئة)[2] وهذا لا بد أن يحيط به حيز وجودى ولا بد أن ينتقل من حيز الى حيز .[3] فالمتحيز لغة : يلاحظ فيه أمران :

١ — معنى الانتقال من حيز الى حيز آخر .

٢ — أن يحيط به حيز وجودى .

ومعلوم أن اللـه سبحانه وتعالى لا يحيط به شيء من مخلوقاته ، فلا يكون متحيزا بهذا المعنى اللغوى . لكن أهل الكلام يريدون بالمتحيز ما هو أعم من معناه في اللغـة ، والحيز عندهم أعم من المكان . فالعالم كله في حيز ، وليس هو في مكان ، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره ، ولا يكون له حيز وجودى بل كلما أشير اليه وامتاز منه شيء عن شيء فهو متحيز عندهم وان لم يسم ذلك متحيزا في اللغة . ولهذا يقولون : نحن نعلـم بالاضطرار أن المخلوق اما متحيز ، واما قائم بالمتحيز ، وكثير منهم يقولون : بل نعلـم أن

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ١١٨ .
(٢) سورة الأنفال آية ١٦ .
(٣) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٠ ، ٤٤٤

كل موجود : اما متحيز ، واما قائم بالمتحيز ، ويثبتون ما يذكره بعض الفلاسفة من اثبات المجردات والمفارقات التي لا يشار اليها بل هي معقولات مجردة ، انما يثبت في الأذهان لا في الأعيان .(١)

ثم هم مختلفون بعد ذلك في المتحيز : هل هو مركب من الجواهر المنفردة ؟ أو من المادة والصورة ، أو هو غير مركب لا من هذا ولا من هذا ، كما تقدم نزاعهم في الجسم . فالجسم عندهم متحيز ، ويدخل فيه الجوهر الفرد عند من أثبته . ، وهؤلاء — يعتقد كثير منهم أو أكثرهم أن كل متحيز فهو مركب أى يقبل الانقسام الى جزء لا يتجزأ بل يظن بعضهم بل يدعي أن ذلك اجماع المسلمين(٢) وأكثرهم يقولون : ان المتحيزات متماثلة في الحد والحقيقة . . .

قلت : ومن كان معنى المتحيز عنده هذا فعليه أن ينزه الله تعالى أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار ، أما الحيز فتارة يريدون به معنى موجودا ، وتارة يريدون به معنى معدوما ، ويفرقون بين مسمى الحيز ، وبين مسمى المكان ، فيقولون : المكان أمر وجودى والحيز تقدير مكان عندهم ، فمجموع الأجسام كما تقدم ليست في شيء موجود ، فلا تكون في مكان ، وهي عندهم متحيزة ، ومنهم من يتناقض فيجعل الحيز تارة موجودا ، وتارة معدوما كالرازى وغيره .(٣)

فمن تكلم باصطلاحهم ، وقال : ان الله متحيز بمعنى أنه أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطىء فهو سبحانه بائن من خلقه وما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، واذا كان الخالق بائنا عن المخلوق امتنع أن يكون الخالق في المخلوق ، وامتنع أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار .

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٠ ، ٢٧١ تفسير سورة الاخلاص ص ٨٨ وما بعدها .

(٢) الشامل للجويني ص ١٤٣ .

(٣) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٤٤ ، والمنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ١١٠ .

وان أراد بالحيز أمرا عدميا ، فالأمر العدمي لا شيء ، وهو سبحانه بائن عن خلقه ، فاذا سمي العدم الذى فوق العالم حيزا ، وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزا ، فهذا معنى باطل لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، وقد علم بالعقل والشرع أن الله بائن عن خلقه ، وهذا مما احتج به سلف الأمة وأئمتها ونظار المثبتة على الجهمية ، وبينوا انه سبحانه كان موجودا قبل خلق السموات والأرض فلما خلقهما فاما أن يكون قد يدخل فيهما ، أو دخلت فيه ، وكلاهما ممتنع ، فتعين أنه بائن عنهما ، وقرروا ذلك بأنه يجب أن يكون مباينا لخلقه ، أو مداخلا له ، والنفاة يدعون وجود موجود لا يكون مباينا لغيره ، ولا مداخلا له ، وهذا ممتنع في بدايه العقول ، لكن يدعون أن القول بامتناع ذلك هو من حكم الوهم ، لا من حكم العقل . فجعلوا في الفطرة حاكمين ، أحدهما الوهم والآخر العقل ، مع أن المعنى الذى سموه الوهم ، قالوا : هو القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة في الأعيان المحسوسة ، كالعداوة والصداقة ، ويقولون : الحكم الفطرى الموجود في قلوب بني آدم بامتناع وجود مثل هذا هو حكم الوهم لا حكم العقل ، فان حكم الوهم انما يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس .(١)

فقيل لهم : ان كان هذا صحيحا فقولكم انه يمتنع أن يكون فوق العالم ، وليس بجسم أيضا من حكم الوهم ، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم . فان كان حكم الفطرة بهذا الامتناع مقبولا في شيء من ذلك قبل نظيره ، والا فقبوله في أحد المتماثلين ورده في الآخر تحكم . وهؤلاء بنوا كلامهم على أصول متناقضة ، فان الوهم عندهم قوة في النفس تدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس ، وهذا الوهم لا يدرك الا معنى جزئيا لا كليا كالحس والتخيل ، وأما الأحكام الكلية فهي عقلية فحكم الفطرة بأن كل موجودين اما متحايثان واما

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازى ص ١٠٦ ، ولباب الأربعين ص ٣٤ — ٣٥ ، والاشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٢ ص ٣٥٤ — ٣٥٥ ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٦ ص ١٩ وما بعدها .
وانظر تعريف ابن سينا للقوة الوهمية في كتاب النجاة جـ ٢ ص ١٦٢ — ١٦٣ نشر محي الدين الكردى ط ٢ سنة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

متباينان ، وبأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الا معدوما ، وانه يمتنع وجود ما هو كذلك ، ونحو ذلك أحكام كلية عقلية ، ليست أحكاما جزئية شخصية في جسم معـين حتى يقال : انها من حكم الوهم (١) .

قلت : وكذلك ان أريد بالحيز أن نفس جوانب الشيء وأقطاره هي حيزه . فمـن قال : ان البارى فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلا في مسمى ذاته فهـــو مخطىء ، فان كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فانه من العالم ، ومن قال : ان حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئا خارجا عنه .

وعلى كل تقدير : فمن قال : انه فوق العالم ، لم يقل انه في حيز موجود خـارج عن نفسه ، ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه ، واذا كان صاحب المذهب يصرح بنفـي ذلك فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع ، فلا يضر ذلـك المنـــــــازع (٢) .

٥ — <u>ما في لفظ المكان من الاجمال من قولهم : وأنه ليس في مكان والا لكان محدثا :</u>

تباينت أقوال الفرق في حقيقة المكان . وهذا الخلاف ليس وليد قول طائفة مـن الفرق الاسلامية ، بل هو قديم . فقد تنازع المتفلسفة أصحاب أفلاطون وأصحاب أرسطو .

فعرف أفلاطون وأصحابه المكان : بأنه القابل للأبعاد القائم بذاته الذى لا يمانع الأجسام (٣) بمعنى أنه جوهر قائم بنفسه تحل به الأجسام (٤) .

وأرسطو وأصحابه يقولون : ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحـــاوى الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى (٥) وهو عرض عند هؤلاء (٦) .

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٠٨ — ١١١ ، ص ٢٥٨ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٠ .

(٣) تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي بذيل كتاب المحصل للرازى ص ٦٥/٦٦ .

(٤) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٧٥ .

(٥) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٨٤ ، ٨٥ وتلخيص المحصل بذيل المحصل ص ٦٦ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٦ ، ودرء تعـــارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٤٨ .

(٦) تلخيص المحصل ص ٦٦ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٦

ثم لما ترجمت كتب الفلاسفة ، واطلع عليها هؤلاء المتكلمون من النفاة الذين ينكرون علو الله ومباينته من خلقه ، اضطربت أقوالهم في تعريف المكان ، وما يراد به ، فمنهم من اتبع قول أفلاطون وأصحابه ، في تعريف المكان ، وان كان هذا ليس هو قول كثير من المتكلمين ، بل كل ما قام بنفسه فهو عندهم جسم ثم هؤلاء المتكلمون الذين يقولون كل ما سوى الله فهو جسم ، أو قائم بجسم قد يتناقضون ، حيث يثبت اكثرهم الخلاء أمرا موجودا ويقولون : انه لا يتقدر بل يفرض فيه التقدير فرضا ، وهذا الخلاء هو الجوهر الذى يثبته أفلاطون (١) .

وعلى كل فقد لخص أبو الحسن الأشعرى أقوال المتكلمين في حقيقة المكان تلخيصا طيبا نورده فيما يلي :

١ - قال قائلون : مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ، ويكون الشيء متمكنا فيه .

٢ - وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ، فاذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه .

٣ - وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهوى معتمدا كان الشيء عليه أو غير معتمد .

٤ - وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو وذلك أن الأشياء كلها فيه .

٥ - وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى اليه الشيء (٢) .

هذه هي جملة الأقوال التي ذكرها أبو الحسن الأشعرى عنهم في حقيقة المكان . وعندى أن هذه الأقوال منها ما يرجع الى قول الفلاسفة المشائين كالقول الثاني ومنها ما هو مبني على التعميم سواء مع الحاجة أو بدون الحاجة كالقول الثالث ، وهكذا فكل قول منها يمكن أن يناقش ويزال ما فيه من لبس . علما بأن حقيقة المكان عند هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين خفية ، فاذا كانت كذلك فلا يكون كلامهم فيها مسلما .

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٥ .
(٢) المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ١٣٠ .

يقول الطوسي في تلخيص المحصل : بعد أن تكلم عن المكان ، ورد على الرازي بعض قوله : وهو ـ أى المكان ـ بديهي الأينية خفي الحقيقة .(١)

أما عند السلف وأهل الأثر فليس عندهم ولله الحمد من ذلك ما هو خفي . بل لفظ المكان : قد يراد به : ما يحوى الشيء ويحيط به من جميع جوانبه ، فاما أن يراد بالمكان مجرد السطح الباطن ، أو يراد به جوهر لا يحس بحال فهذا قول هؤلاء المتفلسفة ومن وافقهم ولا يعلم عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة المسلمين يريد ذلك بلفظ المكان . وذلك المعنى الذى أراده أرسطو بلفظ المكان عرض ثابت ، لكن ليس هذا هو المراد بلفظ المكان في كلام علماء المسلمين وعامتهم ولا في كلام جماهير الأمم ، علمائهم وعامتهم ، وأما ما أراده أفلاطون فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج .(٢) وقد يراد بلفظ المكان : ما يكون الشيء فوقه مستقرا عليه . بحيث يكون محتاجا اليه ، كما يكون الانسان فوق السطح .(٣)

وقد يراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج اليه ، مثل كون السماء فوق الجو ، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء ، وكون الطير فوق الأرض . ومن هذا قول حسان ابن ثابت رضي الله عنه :

تعالى علوا فوق عرش الهنا وكان مكان الله أعلى وأعظما

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله (صلعم) أن الله غني عن كل ما سواه وما سواه من عرش وغيره محتاج اليه ، وهو لا يحتاج الى شيء ، وقد أثبت له مكانا والسلف والصحابة ، بل النبي (صلعم) كان يسمع مثل هذا ويقر عليه ، كما أنشده عبد الله بن رواحة رضي الله عنه :

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا

---

(١) تلخيص المحصل ص ٦٦ .
(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٧ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٦ ، ٢٧٦ .

وان العـرش فوق الماء طـــاف　　　وفـوق العرش رب العالمينـــا
وتحملـة ملائكـــة شـــداد　　　ملائكـة الالـــه مســـومينا [1]

وقد يراد بالمكان ما فوق العالم ، وان لم يكن شيئا موجودا . [2]

فان قيل بأنه تعالى في مكان بمعنى احاطة غيره به ، وافتقاره الى غيره فالله منزه عن الحاجة الى الغير واحاطة الغير به ونحو ذلك .

وان أريد بالمكان : ما فوق العالم ، وما لرب فوقه .

قيل : اذا لم يكن الا خالق ، أو مخلوق ، والخالق بائن من المخلوق ، كان هو تعالى الظاهر الذى ليس فوقه شيء . واذا قال القائل : هو سبحانه فوق سمواتـــه على عرشه بائن من خلقه ، فهذا المعنى حق سواء سمي ذلك مكان ، أو لم يسم .

واذا عرف المقصود فمذهب أهل السنة والجماعة ما دل عليه الكتاب والسنة واتفــق عليه سلف الأمة وهو القول المطابق لصحيح المنقول ، وصريح المعقول . [3]

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : معقبا على كلام ابن رشد عن المكـان ـ وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو ، وان المكـان هو السطح الداخل الحاوى المماس للسطح الخارج المحوى ، ومعلوم أن من الناس مــن يقول : ان للناس في المكان أقوالا أخر : من يقول : ان المكان هو الجسم الذى يتمكـن غيره عليـــه .

ومنهم من يقول : ان المكان هو ما كان تحت غيره وان لم يكن متمكنا عليه .

ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد .

والنزاع في هذا الباب نوعان : أحدهما معنوى كمن يدعي وجود مكان هـــو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٦ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٦ .

والثاني : نزاع لفظي : وهو من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكن عليه . ولا ريب أن لفظ المكان يقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ تنازع أهل الاثبات : هل يقال : ان الله تعالى في مكان أم لا ؟ وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز ، لكن قد يقر بلفظ الجهة من لا يقر بلفظ الحيز ، أو المكان ، وربما أقر بلفظ الحيز أو المكان من لا يقر بالآخر ، وسبب ذلك اما اتباع ما ورد ، أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر .

وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر الى المقصود ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون الا ما يفتقر اليه المتمكن سواء كان محيطا به ، أو كان تحته ، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه ، فلا ريب أن الله في مكان بهذا الاعتبار .

فما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى الى ما سواه ، فان الله سبحانه غني عن كل ما سواه وكل شيء فقير اليه ، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره الى ما سواه ، واما اثبات النسب والاضافات بينه وبين خلقه فهذا متفق عليه بين أهل الأرض . واما علوه ومباينته للمخلوقات ، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمة وأئمتها وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم ابن رشد ، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك .(١)

واذ قد بينا ما في تلك الألفاظ من الاجمال ، وبينا ما ينفي عنه تعالى من معاني الجسم والتركيب والتحيز والمكان . . . الخ . وبينا ما لا يجوز نفيه عنه تعالى ، وان سماه بعض الناس جسما ، أو تحيزا ، أو مكانا . وما أشبه ذلك من تعبيرات النفاة لعلوه سبحانه وهي تعبيرات مبتدعة أصلا ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا تكلم بها رسول الله (صلعم) ولا تكلم بها أحد من الصحابة ولا التابعين ، ولا تكلم بها أحد من أئمة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

الاسلام . بل الكلام بها وقف على هؤلاء النفاة المعطلة فهي مبتدعة في الدين ، ولكن بعد أن تكلموا بها ، وافتتن بها الناس ، لم يسع علماء السلف الا أن يردوا على أولئك النفاة ، ويبينوا ما في هذه الألفاظ من الاجمال ، ويثبتوا ما اثبته من الحق ويعبروا عن ذلك بالألفاظ الشرعية التي لا غموض فيها ، ولا ابهام ولا اجمال وينفوا ما تضمنته من الباطل . فلم يقبلوها مطلقا ، ولم ينفوها مطلقا لاشتمالها على حق وباطل بل بينوا وفصلوا فأثبتوا ما فيها من حق وعبروا عنه بالألفاظ الشرعية ، ونفوا ما فيها من الباطل وبينوا لهؤلاء النفاة أن تلك الألفاظ بدعة نفيا واثباتا ، وأن ما جاء به الكتاب والسنة من النصوص اثباتا ونفيا تغني عنها ، لأنها أدل على المقصود مما ابتدعه النفاة والمعطلة مما ضلوا به وأضلوا بشرا كثيرا .

وننتقل الآن الى مناقشة حجة أخرى للنفاة هي :



الرد على قول النفاة : لو اتصف الله سبحانه وتعالى بالعلو والفوقية ، ومباينته لخلقه لكان محدثا .

مضمون هذه الحجة مبني على ما تقدم من قولهم انه لو كان في جهة أو مكان لكان جسما ، ولو كان كذلك لكان محدثا . واستدلوا على ذلك بدليلهم المشهور الذى هو سبب كل بدعة ، وعليه انبنت كل فتنة ، وخلاصة ذلك الدليل : انه تعالى لو كان جسما لم يخل عن الحركة والسكون ، وما لم يخل عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها ، ثم كثير من هؤلاء النفاة : يدعي أن هذه الطريق هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام ، وانه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثا .

أما قول محققي طوائف النفاة وأئمتهم . فهم يسلمون بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ، ولا بينوا انه ليس بجسم ، فهم يعترفون أن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وان الأنبياء لم يدلوا على ذلك ، . . . لكن قالوا : اذا كان العقل دل على النفي لم يمكنا ابطال مدلول العقل . .

ثم من نفى العلو والمباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسما ، ومن نفى الصفات الخبرية يقول : اثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفى الصفات مطلقا يقول : ثبوتها يستلزم التجسيم . ثم انه لما قال أكثر هؤلاء : ان الأفول هو الحدوث ، والأفول هو التغير ، بنى ابن سينا ومن تبعه على هذا وقالوا : ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود .

يقول ابن سينا في الاشارات : الفصل الحادى عشر : قال قوم : ان هذا الشيء

المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه . لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان أفول ما .(١)

وقال الرازى ان هذا القول هو قول الخواص ، حيث يقول : فالخواص يفهمون من الأفول الامكان وكل ممكن محتاج ... وأما الأوساط فانهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر .(٢)

وقد يقول هو وغيره : كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على الامكان ، كما استدل الكثيرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .(٣)

هذا هو مجمل حجتهم التي تدور على أن السمع قد دل على نفي هذه الأمور والرسل نفت ذلك ، وبينت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة واثبات حدوث كل متغير تارة . أو أن العقل لما دل على نفي تلك الأمور لم يمكنا ابطال مدلول العقل .

وللرد على من سلك المسلك الأول نقول :

١ - اذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر ، وان كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل ، وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذى ابتدعتموه وجعلتم فيه آراء

---

(١) الاشارات لابن سينا ط . المعارف جـ ٣ ص ٥٣١ - ٥٣٢ .
(٢) مفاتيح الغيب للرازى جـ ١٣ ص ٥٢ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٠٠ - ١٠٣ ، ومنهاج السنة له جـ ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

الرجال مقدمة على ما أنزل الله وبعث به رسله وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل لكل شخص أن يقدم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله ، بل قدرتم بهذا أن أحدا لا يثق بشيء يخبر الله به ورسوله ، اذ جاز أن يكون له معارض عقلي لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين وانما كان بعضهم يبطنه سرا ، وانما أظهر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .(١)

٢ - ان كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبي (صلعم) يعلم بالاضطرار أن النبي (صلعم) لم يدع الناس بهذه الطريق - طريقة الأعراض - ولا نفى الصفات أصلا ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، بل ولا نفى الجسم الاصطلاحي ولا ما يرادفه من الألفاظ وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء النفاة ، لا نصا ولا ظاهرا .(٢)

٣ - ان جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء وادعيتم أنه يدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا بل فيها ما يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الاثبات . . .

واما قصة الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق اهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية وهي الانتقال ، أو حركة في الكم كالنمو أو في الكيف كالتسود والتبيض ، ولا هو التغير ، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أفل . . لا يقال للمصلي ، أو الماشي انه آفل ولا يقال للتغير الذى هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس : انه أفول ، لا يقال للشمس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٤ .
(٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٥ .

اذا اصفرت : انها أفلت ، وانما يقال : أفلت اذا غابت واحتجبت ، وهذا من التواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب ان آفلا بمعنى غائب ، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا : أي غابت [1].

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض) [2] .

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا ، وهو الذى يسمونه تغيرا فلو كان قد استدل بالحركة التي يسمونها تغيرا ، لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا هذا أمر .

أما الأمر الآخر فانه ليس مراد الخليل بقوله (هذا ربي) رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود ، الذى كل ما سواه ممكن مخلوق له ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده ، ولا أعتقد هذا أحد يعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ويقرون بالصانع . ولهذا قال الخليل (أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين) [3] ، وقال (انني براء مما تعبدون الا الذى فطرني فانه سيهدين) [4] . فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربما يعبدونه ويتقربون اليه ، كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية

---

(١) لسان العرب لابن منظور مادة (أفل) وتهذيب اللغة للأزهري مادة (أفل) .
(٢) سورة الانعام الايات من ٧٦ - ٧٩ .
(٣) سورة الشعراء الآيات من ٧٥ - ٧٧ .
(٤) سورة الزخرف آيتا ٢٦ ، ٢٧ .

الكواكب وهذا مذهب مشهور . . . فالخليل عليه السلام لم يحتج بذلك على حدوث الكواكب ، ولا على اثبات الصانع وانما احتج بالأفول على بطلان عبادتها.
فان احتججتم أيها النفاة المنازعون وقلتم : بل الخليل عليه السلام انما أراد أن هذا رب العالمين قيل لكم : فيكون اقرار الخليل حجة على فساد قولكم لأنه حينئذ يكون مقرا بأن رب العالمين قد يكون متحيزا منتقلا من مكان الى مكان متغيرا ، وانه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده ، وانما جعل المنافي لذلك أفوله ، وهو مغيبه فتبين أن قصة الخليل الى أن تكون حجة عليكم أقرب من أن تكون حجة لكم ، ولا حجة لكم فيها بوجه من الوجوه .
وأفسد من ذلك من جعل الأفول بمعنى الامكان ، وجعل كل ما سوى الله آفلا بمعنى كونه قديما أزليا حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وان أفولها وصف لازم لها اذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها ، فان هذا افتراء على اللغة والقرآن (١) .

٤ — اما استدلالكم بما في القرآن من تسمية الله أحدا وواحدا على نفي الصفات الذى بنيتموه على نفي التجسيم ، لأنه أحد والأحد الذى لا ينقسم ، وهو واحد والواحد الذى لا ينقسم ولأنه صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره ولأنه سبحانه قد قال : (ليس كمثله شيء) (٢) والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل ، واذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم . . .
فيقال : ان أردتم بالواحد والأحد ما أراده الله ورسوله بمثل قوله (وإلهكم اله واحد) (٣) وقوله (وهو الواحد القهار) (٤) ونحو ذلك فهذا حق .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٩ — ١١٣ ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٤١ / ١٤٨
(٢) سورة الشورى آية ١١ .
(٣) سورة البقرة آية ١٦٣ .
(٤) سورة الرعد آية ١٦ .

وان أردتم بالواحد بأنه ذات مجردة عن الصفات فهذا الواحد لا حقيقة له في الخارج ، وانما يقدر في الأذهان لا في الأعيان ، ويمتنع وجود ذات مجردة عن الصفات ولا يكون لا داخل العالم ولا خارجه . .

وليس في كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحد ، ولا تسمى أحدا في النفي والاثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا واحدا حيث اطلقوا ذلك ، ووحيدا . قال تعالى (ذرني ومن خلقت وحيدا)[1] وهو الوليد بن المغيرة . وقال تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وان كانت واحدة فلها النصف)[2] فسماها واحدة وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض ، وقال تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)[3] وقال تعالى (قالت احداهما يا أبت استأجره)[4] وقال تعالى (ولم يكن له كفوا أحد)[5] وقال تعالى (قل اني لن يجيرني من الله أحد)[6] الى آخر ما هنالك من النصوص فاذا كان لفظ لأحد لا يقال على ما قامت به الصفات ، بل على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ، لم يكن في الوجود غير الله ، من الملائكة والانس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الوجود بين ما يقال عليه في النفي انه أحد ، فاذا قيل (ولم يكن له كفوا أحد) لم يكن هذا نفيا لمكافأة الرب الا عن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوا لله . . .

واذا كان المراد النفي العام ، وان كل موجود من الانس والجن يدخل في مسمى أحد ، ويقال : أحد الرجلين واحدى المرأتين ، ويقال للمرأة واحدة وللرجل واحد ووحيد . علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيهما يتناول الموصوفات

---

(١) سورة المدثر آية ١١ . (٢) سورة النساء آية ١١
(٣) سورة التوبة آية ٦ . (٤) سورة القصص آية ٢٦
(٥) سورة الاخلاص آية ٣ . (٦) سورة الجن آية ٢٢

بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا ، بل ولا عرف منهم أنهم لا يستعملونه الا في غير الجسم ، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال : لا يدل الا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله الا في النقيض ـ الذى أخرجوه منه ـ الوجودى ، دون النقيض الذى خصوه به وهو العدمي ، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسم الصمد : ليس فيها أثر عن الصحابة ، والتابعين ، ولا في أقوال أئمة اللغة ، ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات ، بل هي على اثبات الصفات أدل منها على نفيها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : والاسم الصمد : فيه للسلف أقوال متعددة قد يظن أنها مختلفة ، وليست كذلك ، بل كلها صواب والمشهور منها قولان :

أحدهما : ان الصمد هو الذى لا جوف له .

والثاني : انه السيد الذى يصمد اليه في الحوائج .

قال : والأول هو قول : أكثر السلف من الصحابة والتابعين وطائفة من أهل اللغة .

والثاني : قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين ..

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : والاشتقاق يشهد للقولين جميعا قول من قال : ان الصمد : الذى لا جوف له ، وقول من قال : انه السيد الذى يصمد اليه في الحوائج ، وهو على الأول أدل ، فان الأول أصل للثاني ، ولفظ الصمد يقال على ما لا جوف له في اللغة ، قال يحيى بن أبي كثير : الملائكة صمد ، والآدميون جوف ، وفي حديث آدم ان ابليس قال عنه انه أجوف ليس بصمد ... وأصل هذه المادة الجمع والقوة .(١)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ وانظر أقوال الصحابة والتابعين وأئمة السلف وعلماء اللغة في تفسير اسم (الصمد) في نفس المصدر ص ٢١٤ - ٢٣٤ .

أما الخطابي فقد رجح قول من قال : انه السيد ، حيث قال : أصح الوجوه انه السيد الذى يصمد اليه في الحوائج ، لأن الاشتقاق يشهد له ، فان أصل الصمد : القصد ، يقال : اصمد صمد فلان أى : اقصد قصده ، فالصمد السيد الذى يصمد اليه في الأمور ، ويقصد في الحوائج .(١)

قلت : ومن أجمع ما قيل في اسمه الصمد قول ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال في قوله (الصمد) هو السيد الذى قد كمل في سؤدده ، والشريف الذى قد كمل في شرفه ، والعظيم الذى قد كمل في عظمته ، والحليم الذى قد كمل في حلمه ، والعليم الذى قد كمل في علمه ، والحكيم الذى قد كمل في حكمته ، وهو الذى قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد ، هو الله سبحانه وتعالى وهذه صفته لا تنبغي لأحد الا له ليس له كفوء وليس كمثله شيء سبحان الله الواحد القهار (٢) .

قلت : ولا يمكن أن يؤخذ من هذه الأقوال أنها تدل على نفي الصفات والعلو والمباينة ، ومن ادعى ذلك فقد افترى على القرآن واللغة .

ه — اما احتجاجهم بأن الأجسام متماثلة (٣) ، فهذا ان كان حقا فهو ثابت بعلم بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول : ان السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٢١٨ .

(٢) المصدر نفسه جـ ١٧ ص ٢٢٠ .

(٣) انظر من أقوال المتكلمين في الجوهر الفرد ، المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ٥ وما بعدها ، وأصول الدين للبغدادى ص ٣٦ ، ٤٠ ، والشامل للجويني ص ١٢٢ وما بعدها ، والمواقف للايجي جـ ٧ ص ٣ وما بعدها والمحصل للرازى ص ٩٢ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ، أساس التقديس للرازى ص ٢٣ ، والخمسين في أصول الدين له ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس والحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ، ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق انه مثل الآخر ولا أنه اذا كان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، كان أحدهما مثل الآخر . بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الانسانين مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ضحّاك ، بادى البشرة قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم)[1] فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون أمثال المخاطبين فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه ، فكيف يكون في لغتهم أن كل انسان فانه مماثل للانسان بل مماثل لكل حيوان بل مماثل لكل جسم نام حساس ، بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي[2].

والله انما ارسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغة من قال : (الاجسام متماثلة) حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء ، هذا لو كان ما قالوه صحيحا في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل ؟ اذ بنوا ذلك على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل التجزىء كما يقوله كثير من أهل الكلام واما من جواهر لا نهاية لها كما يحكى عن النظام . وهؤلاء القائلون بأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة ، المشهور عنهم بأن الجواهر متماثلة ، ولما كانت الأجسام مركبة من الجواهر المفردة وهي متماثلة فالأجسام متماثلة ، لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة ، وانما اختلفت باختلاف الأعراض ، وتلك صفات عارضة لها ليست صفات لازمة ، فلا تنفي التماثل

---

(١) سورة محمد آية ٣٨ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١٥ — ١١٦ .

فان حد المثلين أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه . وهم يقولون : ان الجواهر متماثلة ، فيجوز على كل واحد ما جاز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وكذلك الأجسام المؤلفة من الجواهر ، ولهذا اذا اثبتوا حكما لجسم قالوا : هذا ثابت لجميع الأجسام ، بناء على التماثل .

وأكثر العقلاء ينكرون هذا ، وحذاقهم قد ابطلوا الحجج التي احتجوا بها على التماثل ، كما ذكر ذلك الرازى والآمدى وغيرهما ، والأشعرى في كتاب الابانة جعل القول بتماثل الأجسام من أقوال المعتزلة التي أنكرها .(١)

ومسألة تماثل الأجسام وتركيبها من الجواهر الفردة قد اضطرب فيها جماهير أهل الكلام وكثير منهم يقول بهذا تارة ، وبهذا تارة ، وأكثر ذلك لأجل الألفاظ المجملة والمعاني المتشابهة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان الجويني ، وأبا الحسين البصرى ، والرازى قد حاروا في هذه المسألة نتوقفوا فيها تارة ، وان كانوا يجزمون بها أخر ، فان الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو في كتاب واحد ، وتارة يحار فيها . مع دعواهم أن القول الذى يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض .(٢)

ويقول التفتازاني : ان الأدلة في اثبات الجوهر ونفيه قد تعارضت ، ولهذا مال الامام الرازى في هذه المسألة الى التوقف .(٣)

قلت : وهذا ما نجده فعلا في كتب الرازى فانه في المباحث المشرقية ينكر الجوهر الفرد ، فانه لا تكاد تمر مناسبة في هذا الكتاب الا ويبطل القول بالجزء الذى لا يتجزأ(٤) بل وعقد فيه فصلين متتاليين :

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٢٤٣ — ٢٤٥ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٣) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية ص ٤٧ .
(٤) المباحث المشرقية للرازى جـ ١ ص ٤١٨ ، ٤٨٥ ، جـ ٢ ص ١١٩

أحدهما : في الأدلة على بطلان الجزء الذى لا يتجزأ .(١)

الثاني : في حكاية مشبه مثبتي الجزء الذى لا يتجزأ والجواب عنها .(٢)

والمفهوم من كلامه في شرح الاشارات أنه أيضا يرفض القول بالجوهر الفرد ، فهو يقول " وأما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بأن قالوا : لا شك في وجود الحركة ، ولا شك أن الماضي والمستقبل منها معدومان ، فلا بد وأن يوجد في الحال شيء . ويستمر في عرض هذه الحجة الى أن يقول : واعلم أن الجواب على هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا ، واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة .(٣)

ثم نجده يتوقف في هذه المسألة في كتابين آخرين هما : الملخص ، ونهاية المعقول ، وهذا يرجع والله أعلم الى عدم ترجح أحد الدليلين عنده على الآخر ، وكان يقول : انه ليس أول من توقف في هذه المسألة بل سبقه اليها امام الحرمين ، وأبو الحسين البصرى .(٤)

وهو وان كان يقول : بالجوهر الفرد في كتبه الأخرى ، الا أن ما ذكرناه عنه يدل على حيرة المتكلمين واضطرابهم في مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم ان أكثر العقلاء ينازعونهم في اثبات الجوهر الفرد ، وتماثل الأجسام فمن ادعى أن الجسم هو المؤلف المركب ، واعتقد أن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة فقد ادعى معنى عقليا ينازعه فيه أكثر العقلاء من بني آدم ، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه وافقه عليه ، وانه جعل لفظ الجسم في اصطلاحه يدل على معنى لا يدل عليه اللفظ في اللغة ، فقد غير معنى اللفظ في اللغة وادعى معنى عقليا فيه نزاع طويل ، وليس معه من الشرع ما يوافق ما ادعاه من معنى اللفظ ، ولا ما ادعاه من المعنى العقلي ، فاللغة لا تدل على ما قال والشرع لا يدل

---

(١) المباحث الشرقية للرازى جـ ٢ ص ١١

(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢٥ .

(٣) شرح الاشارات والتنبيهات جـ ١ ص ٦ — ٧ .

(٤) الملخص ١١٣ ، ونهاية المعقول ٢ / ١١٤ .

على ما قال . والعقل لم يدل على مسميات الألفاظ ، وانما يدل على المعنى المجرد ، وذلك فيه نزاع طويل ، ونحن نعلم بالاضطرار أن ذلك المعنى الذى وجب نفيه عن الله لا يحتاج نفيه الى ما أحدثه هؤلاء النفاة من دلالة اللفظ ولا ما ادعوه من المعنى العقلي . والمعنى الذى يقصده ان كان حقا عبر عنه بالعبارة التي لا لبس فيها ، فاذا كان معتقده أن الأجسام متماثلة ، وأن الله ليس كمثله شيء ، وهو سبحانه لا سمي له ، ولا كفو له ، ولا ند له ، فهذه عبارات القرآن تؤدى هذا المعنى بلا تلبيس ولا نزاع ، وان كان معتقده أن الأجسام غير متماثلة ، وان كل ما يرى وتقوم به الصفات فهو جسم ، فان عليه أن يثبت ما أثبته الله ورسوله من علمه وقدرته وسائر صفاته ، ثم بعد هذا من كان قد تبين له معنى من جهة العقل انه لازم للحق لم يدفعه عن عقله ، فلازم الحق حق ، لكن ذلك المعنى لا بد أن يدل الشرع عليه فيبينه بالألفاظ الشرعية ، وان قدر أن الشرع لم يدل عليه ، لم يكن مما يجب على الناس اعتقاده وحينئذ فليس لأحد أن يدعو الناس اليه ، وان قدر أنه في نفسه حق (١) .

٦ — ان النصوص الالهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء في شيء من الأشياء ولا مثل له في أمر من الأمور ولا ند له ، علم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ولا حق من الحقوق ، وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمال .

فاذا قيل : هو حي ، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور ، وعليم وقدير ، وسميع وبصير ، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور ، كان ما دل عليه السمع مطابقا لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور .

وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٢٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ .

أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا ، فليس في لغة العرب ولا غيرهم اطلاق لفظ المثل على مثل هذا ، والا فيلزم أن يكون كل موصوف ، وكل ما له حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ما له قدر مماثلا لكل ما له قدر ، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود ، وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل ، فانه يستلزم التماثل في جميع الأشياء ، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط . وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء ، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ، فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل . (١)

٧ - ان الذين اعتمدوا في تنزيه الرب على نفي مسمى الجسم ، لا يمكنهم أن ينزهوه عن شيء من النقائص البتة (٢) . يبين ذلك أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع ان دل على أن الله ليس بجسم ، وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه بعضهم ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص ، فان من نفى شيئا من الصفات لكون اثباته تجسيما وتشبيها يقول له ، المثبت : قولي فيما اثبته من الأسماء والصفات ، كقولك فيما اثبته من ذلك ، فان تنازعا في الصفات الخبرية أو العلو ، أو الرؤية ، أو نحو ذلك ، وقال له النافي هذا يستلزم التجسيم والتشبيه لأنه لا يعقل ما هو كذلك الا الجسم . قال له المثبت : هو عندك حي عليم قدير ، ومع هذا فليس بجسم عندك ، مع أنك لا تعلم حيا عليما قديرا الا جسما ، فاذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ، فان كان قولك حقا جاز لي مثل ما جاز

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١٧ ، ١١٨ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٧٢ ، ٧٣ .

لك من اثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ، وامكن أن يكون له حياة وعلم وقدرة ، وأن يكون مباينا للعالم عاليا عليه ، وليس بجسم ، فاذا جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم . فان قلت : لا أعقل مباينا للعالم عاليا عليه الآ جسما .

قيل لك : ولا يعقل حي عليم قدير الآ جسم ، فان أمكن أن يكون مسمى بهذه الأسماء ما ليس بجسم أمكن أن يتصف بهذه الصفات ما ليس بجسم ، والآ فلا ، لأن الاسم مستلزم للصفة . وكذلك اذا قال : لو كان فوق العالم لكان جسما ، ولكان اما أكبر من العالم ، واما أصغر ، واما مساويا له ، وكل ذلك ممتنع .

فيقال له : ان كثيرا من الناس يقولون : انه فوق العالم وليس بجسم .

فاذا قال : قول هؤلاء معلوم فساده بضرورة العقل .

قيل له : فأنت تقول : انه موجود قائم بنفسه ، وليس بداخل العالم ولا خارج عنه ، ولا مباين له ولا محايث له ، وأنه لا يقرب منه شيء ، ولا يبعد منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء وأمثال ذلك من النفي الذى اذا عرض على الفطرة السليمة جزمت جزما قاطعا ان هذا باطل ، وان وجود مثل هذا ممتنع ، وكان جزمها ببطلان هذا أقوى من جزمها ببطلان كونه فوق العالم وليس بجسم ، فان كان حكم الفطرة السليمة مقبولا ، وجب بطلان مذهبك ، فلزم أن يكون فوق العالم وان كان مردودا بطل ردك لقول من يقول : انه فوق العالم وليس بجسم ، فان الفطرة الحاكمة بامتناع هذا ، هي الحاكمة بامتناع هذا ، فيمتنع قبول حكمها في احد الموضوعين دون الآخر .

وذلك أن هؤلاء النفاة يزعمون أن الحكم بهذا المنع من حكم الوهم المردود ، لا من حكم العقل المقبول ، ويقولون : ان الوهم هو أن يدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس . .

ويقولون : الحكم الفطرى الموجود في قلوب بني آدم بامتناع وجود مثل هذا هو حكم الوهم لا حكم العقل ، فان حكم العقل يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس .

فيقال لهم : ان كان هذا صحيحا فقولكم : انه يمتنع أن يكون فوق العالم وليس بجسم هو أيضا من حكم الوهم ، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم ، وكذلك حكمه بأن كل ما يرى فلا بد أن يكون بجهة من الرائي هو حكم الوهم أيضا ، وكذلك سائر ما يدعون امتناعه عن الرب هو مثل دعوى كونه لا مباينا ولا محايثا ، فان كان حكم الفطرة بهذا الامتناع مقبولا في شيء من ذلك قبل نظيره ، والاّ فقبوله في أحد المتماثلين ، ورده في الآخر تحكم . . . الخ .

فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن اثباتها تجسيم قول لا يمكن أحدا أن يستدل به بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم لأنه لا بد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، واذا كان اللازم في الموضعين واحدا ، وما أجاب هو به ، أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئا على هذا التقدير ، واذا انتهى الى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاه ، فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يسمن ولا يغني من جوع .(١)

٨ — انه على فرض صحة تماثل الأجسام في الشاهد ، فما الذى يدرينا أن تماثل الأجسام في الجسمية ، أى أن الأجسام جميعها سواء الحاضر منها والغائب عنا متماثلة في الأحكام فما ينطبق على أحدها ينطبق على الآخر ، ان هذه دعوى من غير برهان ، فكيف ودعوى تماثل الأجسام في الشاهد غير مسلمة لمن قال بها ، بل باطلة شرعا وعقلا ؟ .

٩ — انكم أيها النفاة الذين تنفون كون الله فوق سمواته مستو على عرشه بائن من خلقه لا يمكنكم أن تبطلوا قول سلفكم من الجهمية ، القائلين بأنه في كل مكان على معنى وجوده الذاتي في كل مكان . فليس لكم عليهم حجة الاّ من جنس حجة المثبتة عليهم ، وهو قول المثبتة ان ما لا يكون لا داخلا ولا مباينا غير موجود فان أقررتم بصحة هذه الحجة بطل قولكم ، وان لم تقروا بها أمكن اخوانكم من الجهمية الحلولية أن لا يقروا بصحة حجتكم عليهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢٧ — ١٣٠ ، جـ ٦ ص ١٣٠ — ١٣٢ ، ومنهاج السنة جـ٢ ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ومجموع الفتاوى جـ ١٧ ص [illegible]

اذ هما من جنس واحد ، فان نفاة المباينة والمحايثة اذا قالوا : كونه داخل العالم ينافي كونه خارجا عنه ، قالوا لهم : وكونه غير داخل في العالم ينافي كونه غير خارج منه ، فان قال النفاة : وصفه بدخوله في العالم وخروجه منه يستلزم التجسيم ، قالوا لهم : وصفه بكونه ليس في العالم ولا خارجا عنه يستلزم التعطيل ، والحكم بعدمه ، والتجسيم خير من التعطيل ، ونفي حقيقة الرب لو كان لازما ، كيف ولزومه من جانبكم أقوى ، فانكم تصفونه بالصفات التي هي أعراض لا تقوم الا بالأجسام ، وقد الزمكم نفاة التجسيم باثباتها ، فما كان جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم ، وان قالوا : اثبات دخوله في العالم يقتضي مجاورته ومخالطته ، لما ينزه عنه ، قالوا لهم : ونفي دخوله في العالم وخروجه عنه يقتضي امتناع وجوده ، وهو انقص من مجاورته للعالم ، فان كان هذا نقصا فالحكم عليه بما يمنع وجوده أدخل في النقص ، وان لم يكن ذلك النفي نقصا ولا مستلزما للنقص لم يكن في الاثبات نقص فان قال النفاة : دخوله وخروجه يقتضي انحصاره في الأمكنة ، قال سلفهم من الجهمية الأولى : بل يقتضي عدم انحصاره ، فاننا لم نخصه بمكان دون مكان ، ولو اقتضى حصره لكان ذلك أقرب الى المعقول من الحكم عليه بما يقتضي امتناع وجوده فظهر أنه لا يمكن خلف الجهمية أن يرد على سلفهم البتة الا أن يتركوا تعطيلهم ، ويتحيزوا الى أهل الاثبات .. (١)

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : واعتبر ذلك بما ذكره الرازى في الرد على الحلولية فانه لما ذكر الكلام : في أنه يمتنع حلول ذاته أو صفة من صفاته في شيء ، ذكر : أن ... النصارى تقول بالحلول تارة ، والاتحاد أخرى .

قال : والحلول باطل ، لأن الحلول انما يعقل اذا كان الحال مفتقرا الى المحل ، فحلوله بصفة الجواز ينفي افتقار الحال الى المحل ، وبصفة الوجوب يقتضي افتقار الواجب الى غيره وحدوثه أو قدم المحل .

قال : فان قلت : انه يقتضي الحلول بشرط وجود المحل ، أو المحل يقتضي

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

عليهم خيرا من حجة الرازى ، حيث أنه نفى حلول العرض في محله فان هذا لم يقلـه أحد ...

وأما الأئمة الذين ردوا على الحلولية فأبطلوا نفس ما ادعوه ، وان كان هؤلاء لا يقرون بأنا نقول بالحلول ، كما لا يقر القائلون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل لهؤلاء والتعطيل شر من الحلول ، ولهذا كان العامة من الجهمية انما يعتقدون أنه في كل مكان ، وخاصتهم لا تظهر لعامتهم الآ هذا ، لأن العقول تنفر من التعطيل اعظم من نفرتها عن الحلول ، وتنكر قول من يقول : انه لا داخل العالم ولا خارجه : أعظم مما تنكر أنه في كل مكان ، فكان السلف يردون خير قوليهم وأقربهما الى المعقول ، وذلك يستلزم فساد قول الآخر بطريق الأولى ...

والنفاة لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول ، ان لم يقولوا بقول أهـل الاثبات ، القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين : اما الحلول ، واما التعطيل ، والتعطيل شر من الحلول ، ولا يمكنهم ابطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفي الذى هو شر منه ، وانما يمكن ذلك لأهل الاثبات .

وهم وان قالوا : ان مذهب النصارى والحلولية أخس من أن يلتفت اليه ، فـلا يقدرون على ابطاله مع قولهم بالتجهم ، ولهذا لم يكن فيما ذكروه حجة على ابطاله فيلزمهم : اما امكان تصحيح قول النصارى والحلولية ، واما ابطال قولهم : وهذا لا حيلة فيه لمـن تدبـر ذلـك .

وهب أنهم يمكنهم ابطال قول النصارى في تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد حيث يقال : اذا جُوِّز الحلول والاتحاد بالمسيح جاز بغيره ، فان القائلين بعموم الحلول والاتحاد يلتزمون هذا ويقولون : النصارى كفرهم لأجل التخصيص ، وكذلك عبّاد الأصنـام انما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر دون بعض ، والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر على بعض المظاهر والمجالي ، بل يعبد كل شيء كما قد صرح بذلك ابن عربي صاحـب

(الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) وأمثاله من القائلين بوحدة الوجود ، الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد ولهذا كان لهؤلاء الظهور والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعا . . .

فان نفاة العلو والصفات من الجهمية ، أو نفاة العلو وحده ، اذا سمعوا النصوص الالهية المثبتة للعلو والصفات ، اعرضوا عن فهم معناها ، واثبات موجبها ومقتضاها ، وآمنوا بألفاظ لا يعرفون مغزاها ، وآمنوا للرسول ايمانا مجملا بأنه لا يقول الآ حقا ، ولم يكن في قلوبهم من العلم بمباينة الله لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية والاتحادية وأمثالهم ، لأن أحد المتقابلين انما يرتفع عن القلب باثبات مقابلة ، وأحد النقيضين لا يزول عن القلب زوالا مستقرا الا باثبات نقيضه ، فاذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى : اما مباين للعالم ، واما مداخل له ، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافي المداخلة بل اما أن يقر بالمداخلة ، واما أن يبقى خاليا عن اعتقاد المتقابلين المتناقضين ، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قول أن يعتقد فساده ، ولا ينكره ولا يرده . . . فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مباين للمخلوق لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد ، بل غايته أن لا يوافقه ، كما لم يوافق قول أهل الاثبات وقول النفاة للمباينة والمداخلة جميعا ، لما كان في حقيقة الأمر نفيا للمتقابلين المتناقضين بمنزلة قول القرامطة الذين يقولون : لا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل . . . كان قولهم في العقل أفسد من قول أهل الحلول والاتحاد ، فان كلاهما مبطل ، لكن بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين ، أبين في العقل . . . فلهذا لا تكاد تجد أحدا من نفاة المباينة والمداخلة جميعا . أو من الواقفة في المباينة ، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية مناقضة يبطل بها قولهم بل أى حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلها ، وكانت حجتهم أقرب من حجته .

فاذا قال لهم : لا يعقل الحلول الا حلول العرض ، فيكون الحال مفتقرا الى المحل ، أو قال ما هو أبلغ من هذا مما احتج به الأئمة عليهم ، لو كان حالاّ لم يخل من

باثبات الكليات ، واحتجوا بأن الفلاسفة وطائفة من متكلمي المسلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية أثبتوا النفس ، وقالوا : انها لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا توصف بحركة ولا سكون ولا مباينة لغيرها ، ولا حلول فيه .

قالوا : وقول هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة ، والمثبتون لما طلبوا بيان فساد قولهم ، بينوا أن الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، وأن قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة ، حتى عند جماهير المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم .

والمقصود هنا أن يقال لهؤلاء : اذا جوّزتم اثبات كليات لا داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بمعينات ، بل جعلتموها جزءًا من المعينات ، حيث قلتم : المطلق جزء من المعين ، وجوزتم وجود نفوس مجردات عقلية ، لا داخل العالم ولا خارجه مع أنها متعلقة بأبدان بني آدم تعلق التدبير والتصريف ، وجوزتم أيضا وجود نفس فلكية كذلك على أحد قوليكم ، فما المانع أن يكون واجب الوجود مع تدبيره وتصريفه للعالم متعلقا به تعلق النفوس بالأبدان ، وتعلق الكليات بالأعيان ؟

والنصارى لا يصلون الى أن يقولوا : ان اللاهوت في الناسوت كالنفس في البدن بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم أعظم من مباينة النفس للبدن ، فاذا جوزتم ما يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، مع تعلقه بالبدن أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت ، عند النصارى ، أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقا بالأبدان ، بل بالموجودات كلها كذلك وكان قول الجهمية الذين يقولون : ان اللاهوت في كل مكان ، أقرب الى المعقول من قول من يقول : ان المجردات في الأبدان والأعيان .

ومما يزيد الأمر وضوحا أن هؤلاء الفلاسفة المشائين ، ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة يثبتون خمسة أنواع من الجواهر واحد منها هو الجوهر الذى يمكن احساسه وهو الجسم في اصطلاحهم ، وأربعة هي جواهر عقلية لا يمكن الاحساس بها ، وهي: العقل ،

والنفس ، والمادة ، والصورة ، مع اتفاقهم على أن الأجسام المحسوسة مركبة من المادة والصورة ، وهما جوهران عقليان ، كما يقولون : ان الأعيان المعينة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هي أجزاء منها .

فاذا كان هؤلاء يثبتون في الجواهر المحسوسة ، ومعها جواهر عقلية لا ينالها الحس بحال ، ويجعلون هذا حالا وهذا محلا ، لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالاً أو محلا لهذه المحسوسات .

وهذا هو الذى انتهى اليه محققوهم كابن سبعين وأمثاله ، فانهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، أو ما يشبه ذلك ، يجعلون الوجود الواجب جزءاً من الممكن ، كما أن المطلق جزء المعين . . .

فالحلولية اذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعا من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ، أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم ، بل يلزم من تجويزهم اثبات وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، تجويز قول الحلولية ، ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما ، وانما يتمكن من الرد على الحلولية وبيان ابطال قولهم بالحق ، أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ، ومباينته لهم ، فان قول هؤلاء نقيض قول الحلولية ومن علم ثبوت أحد النقيضين أمكنه ابطال ما يقابله ، بخلاف قول النفاة فانه متضمن رفع النقيض ، أو ما هما في معنى النقيضين ، ورفع النقيضين أشد بطلانا من اثبات أحدهما ، بل أشد بطلانا من المناقض الباطل ، فان رفعهما يعلم امتناعه بصريح العقل ، واما انتفاء أحدهما فهو أخفى في العقل من رفعهما ، فمن رفع النقيضين ، أو ما في معناهما ، لم يمكنه ابطال قول من يثبت أحدهما ، وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابلين ، الا ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها ولهذا كان اطباق العقول السليمة على انكار قول النفاة للمتقابلين ، أعظم من اطباقها على انكار قول الحلولية ، لأن الموجود الواجب الوجود ، كلما وصف بصفات المعدومات الممتنعات ،

كان أعظم بطلانا وفسادا من وصفه بما هو أقرب الى الوجود . . .

وقد تقدم أن قلنا : ان ما يصفه به النفاة من الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ، ولا توجب كمالا للموصوف الا أن تتضمن أمرا وجوديا ، كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فانه يتضمن كمال حياته وقيوميته . . واذا كان كذلك فنفاة النقيضين ، وما هو في معنى النقيضين ، لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئا من الاثبات ولا التعظيم ، بخلاف القائلين بالحلول في جميع الأمكنة ، فانهم يصفونه بما فيه تعظيم له .

ولهذا يقول من يعذر الطائفتين : ان هؤلاء قصدوا تنزيهه ، وهؤلاء قصدوا تعظيمه ، فاذا كان التنزيه ان لم يتضمن تعظيما لم يكن مدحا ، كان من وصفه بما فيه تعظيم أقرب الى المعقول ممن وصفه بما يشركه فيه المعدوم ، من غير أن يكون فيه تعظيم فلم يمكن اولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء المعظمين له ، واذا ردوا عليهم ببيان ما في قولهم من اثبات ما لا يعقل أو التناقض ، قالوا لهم : ان في قولهم من اثبات ما لا يعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك .

فان قال النفاة : هؤلاء الحلولية قد أثبتوا حلولا يقتضي افتقاره الى المحل ، كالصورة مع المادة ، وكالوجود مع الثبوت ، ونحو ذلك مما يقتضي أن أحدهما محتاج الى الآخر ، ونحن قد بينا : انما يعقل الحلول اذا كان محتاجا الى المحل ، وذلك باطل لأن ذلك يناقض وجوبه كما تقدم ، فقد أبطلنا قول هؤلاء .

قيل : عنه جوابان :

أحدهما : انه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره الى المحل ، بل كثير من القائلين بالحلول يقولون انه في كل مكان مع استغنائه عن المحل ، وهو قول النجارية وكثير من الجهمية ، وقول من يقول بالحلول الخاص من النصارى وغيرهم .

الثاني : انه بتقدير أن يكون الحلول مستلزما للافتقار ، فأنتم لم تثبتوا غناه عما سواه ، فان طريقة كثير من النفاة هي طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وهذه . .

الطريقة لا تدل على اثبات موجود قائم بنفسه واجب الوجود ، وان قيل انها تدل على ذلك ، فلم تدل على أنه مغاير للعالم ، بل يجوز أن يكون هو العالم ومن طريقهم قال هؤلاء بوحدة الوجود ...(١)

ومع أن ما تقدم من الجواب يرد على أصحاب المسلكين :

أصحاب المسلك القائل : ان ما استدلوا به من النفي هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام وانه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، كما ادعوا أن القرآن قد دل على النفي لأنه أحد ، والأحد : الذى لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذى لا ينقسم ، ولأنه صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره ..الخ .

ويرد كذلك على أصحاب المسلك الثاني : الذى يقول أصحابه : نحن نسلم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ، ولا بينوا أنه ليس بجسم ، وهذا هو قول محققي طوائف النفاة وأئمتهم : فانهم قد اعترفوا بأن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وان الأنبياء لم يدلوا على ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ويقولون : ان كلام الأنبياء انما يدل على الاثبات اما نصا واما ظاهرا .

لكن قالوا : ان العقل دل على النفي ، فلم يمكنا ابطال مدلول العقل .

وزيادة في الرد على أصحاب هذا المسلك نقول :

١ - انا قد بينا في الباب الأول في الرد على من قال بتقديم العقل على النقل ، ان العقل الذى يعلم به صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريقة المستلزمة للنفي ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ، وحينئذ فاذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلا في السمع ، ولم يكن السمع قد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٤٩ - ١٧٩ مختصرا مع بعض التصرف والتوجيه

ناقض المعقول الذى عرفت به صحته، وهذا هو المطلوب .

فاذا قلتم لم نعرف صحة السمع الآ بهذه الطريق ،أو قلتم : لا نعرف السمع الآ بهذه الطريق .

قيل لكم : اما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع الآ بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بجهلكم بالطريق ، التي دعت بها الأنبياء أتباعهم ، وان كنتم لا تعرفون تلك الطريق فأنتم جهّال بطرق الأنبياء وبما بينوا به اثبات الصانع وتصديق رسله ، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا : ان صدقهم لا يعرف الآ بمعقول يناقض المنقول عنهم .

واما اذا قلتم :لا يمكن معرفة الله الآ بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفي لا يمكنكم معرفته ، فمن أين تعرفون أن جميع بني آدم من الأنبياء واتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله الآ باثبات الاعراض ، وحدوثها ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو بنحو هذا الطريق ؟

٢ — أن يقال لهم : بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج الى هذا النفي كما أقر بذلك جمهور النظار ، كما اعترف أئمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفي الجسم ولا نفي الصفات .

٣ — اذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمم لا يحصى عددهم الآ الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه . . . وهم عدد كثير اضعاف اضعاف أى تواتر قدر فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هذه الأخبار الذى يخبرون به عن أنفسهم — علم قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات.

٤ — انه قد علم فساد تلك الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التي جعلها أصحابها براهين عقلية .

٥ — ان الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها ، بل العلوم الفطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وان الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئا من السمع .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وهذا ولله الحمد ـ قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف فوجدت كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات ، لا يذكر أحد منهم في مسألة دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، كأرسطو وأتباعه : ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي فانه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، وكذلك سائر طوائف النظار من أهل النفي والاثبات ، لا يذكرون دليلا عقليا في مسألة الا والصحيح منه موافق لا مخالف .

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ... [(١)] بل نقول قولا عاما كليا : ان النصوص الثابتة عن رسول الله (صلعم) لم يعارضها قط صريح معقول ، فضلا عن أن يكون مقدما عليها وانما الذى يعارضها شبه وخيالات ، مبناها على معان متشابهة ، وألفاظ مجملة ، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه ، لا براهين عقلية كما يدعون . [(٢)]

٦ — ان النفاة وهم يصفونه بهذه الصفات السلبية : أنه لا مباين للعالم ، ولا مداخل ولا فوق ولا تحت ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء .. بل ويقولون أيضا : انه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الاحساس به ، ولا يمكن الاشارة اليه .. ويقولون : اذا وصفناه بهذه الصفات لزم أن يكون متحيزا والمتحيز مركب او كالجوهر الفرد في الصغر ، ونحو ذلك ، فيفرون من هذه الصفات لاعتقادهم أن ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٣٠ — ١٣٣ .

(٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ومجموع الفتاوى له جـ ٦ ص ٢٨٨ وما بعدها وقد بين ابن تيمية ان ما يستدل به النفاة من الأدلة السمعية والعقلية تدل على نقيض مطلوبهم وتدل على الاثبات .

يقتضي التجسيم ، والأجسام عندهم موجودة ، لكنها عند بعضهم محدثة ، وعند بعضهم ممكنة ، فاذا وصفوا الواجب القديم بذلك ، لزم أن يكون عندهم ممكنا أو محدثا ، وذلك ينافي وجوبه وقدمه ، ويقولون ان هذه المقدمات معلومة بالنظر .

واما المثبتون فيقولون : الموصوف بهذه الصفات السلبية لا يكون الا ممتنعا ، والامتناع ينافي الوجود ، فضلا عن وجوب الوجود ، فيقولون : ان الواصفين له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف به الا ما يمتنع وجوده ، ومن وصف ما يجب وجوده بما يمتنع وجوده ، فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود .

ويقولون : ان هذه المقدمات معلومة بالضرورة ، فهم يقولون : لأولئك : أنتم فررتم من وصفه بالامكان ، فوصفتموه بالامتناع ، ومن وصفه بالحدوث فوصفتموه بالعدم . . .
واذا كانت هذه النتيجة لازمة لمقدمات يقول أهلها : انها معلومة بالاضطرار ، كانت أثبت من مقدمات يقول أهلها : أنتم لا تعلمونها الا بالنظر ، مع اختلافهم في كل مقدمة منها .

فعلم بذلك أن المثبتة هم أقطع بما يقولون ، وأشد تعظيما لما يثبتونه ، وان النفاة أقرب الى الظن ، وأبعد عن التعظيم والاثبات .

يبين ذلك أن عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات : من العلو والمباينة ونحو ذلك للزم أن يكون جسما ، وكون الواجب القديم جسما ممتنع ، وهذه المقدمة هي نظرية باتفاقهم ، وكل طائفة منهم تطعن في طريق الآخرين والعمدة فيها طريقان : طريقة الجهمية والمعتزلة ، وطريق الفلاسفة .

فأما المعتزلة والجهمية : فطريقهم هي طريق الأعراض والحركات . . .
وقد عرف أن الفلاسفة مع طوائف من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام يطعنون في هذه الطريقة ، وأما طريقة الفلاسفة فهي مبنية على أن واجب الوجود لا يكون متصفا بالصفات لأن ذلك يستلزم التركيب وقد علم ما بينه نظار المسلمين من فساد هذه الطريق .

فاذا ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها يبنون عليها النفي . . واذا كانت مقدماتهم

ليست مما اتفقوا عليه ، بل ولا اتفق عليه أكثرهم ، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها ، علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية ، لأن الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء ، الذين لم يتواطأوا عليها ، ولا يكفي أن تكون بعض المقدمات معلومة ، بل لا بد أن تكون الجميع معلومة، وما لم تكن معلومة بالضرورة ، فلا بد أن تستلزمها مقدمات ضرورية ، وليس معهم شيء من ذلك ، بل غاية هؤلاء لفظ التركيب ، وأنه لا يكون واجبا ، وقد علم ما في ذلك من الاجمال والاشتراك وغاية أولئك أنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلا للأعراض والحركات . . وذلك يوجب حدوثه .

والمقصود في هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو والمباينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبنون عليها مطلوبهم ، بل كل منهم يقدح في مقدمة الآخر ، واذا كان اتفاقهم على النفي مبنيا على المقدمات التي بها اعتقدوا النفي ، وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم ليس فيها مقدمات متفق عليها تبنى عليها النتيجة المذكورة ، علم أن ما اشتركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها ، لا من القضايا الضرورية .

وحينئذ فاتفاقهم على النفي لا يمنع أن يكون اتفاقا على خلاف المعلوم بالضرورة .

يوضح ذلك : أن الذين ادعوا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب ، قابلهم آخرون من ذوي المعقولات ، فقالوا : ان قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول ، فصار ما يدعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح ، اما بشهادة اصحابه عليه وشهادة الأمة ، واما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه ، واما بمعارضة آخرين من أهل المعقولات لهم . . . والناس اذا تنازعوا في المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى ، بل يرجع في ذلك الى الفطرة السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى ، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات .(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٦٨ ، جـ ٦ ص ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩١ .

٧ - ومما يرد به على النفاة جميعا : ان المتقدمين يحكون اجماع الخلائق على نقيض قول النفاة ، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، الذى ذكر أن العلم بأن الله فوق سمواته ، فطرى مغروز في فطر العباد ، اتفق عليه عامتهم وخاصتهم ، وأنه لم يخالف الجماعة في ذلك ، الا نفر قليل ، جهم ونفر قليل معه ، وبين ابن كلاب : أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية ، فقال :

يقال للجهمية : أليست الدهرية كفارا ملحدين في قولهم : ان الدهر هو واحد ، الا انه لا ينفك عن العالم ولا ينفك العالم عنه ، ولا يباين العالم ولا يباينه ، ولا يماس العالم ولا يماسه ، ولا يداخل شيئا من العالم ولا يداخله لأنه واحد والعالم غير مفارق له ؟ فاذا قالوا : نعم .

قيل لهم : صدقتم ، فلم أثبتم المعبود بمعنى الدهر ، وأكفرتم من قال بمثل مقالتكم ؟ وهل تجدون بينكم وبينهم فرقا اكثر من أن سميتموه بغير ما سموه به ؟ وقد قلتم : انه غير مفارق للعالم ، ولا العالم مفارق له ، ولا هو داخل في العالم ولا العالم داخل فيه ، ولا مماس للعالم ولا العالم مماس له ، فأين تذهبون يا أولي الألباب ان كنتم تعقلون ؟ من أولى أن يكون قد شبه الله بخلقه : نحن أو أنتم ؟ ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير ، وزعمتم انهم قد كفروا لأنهم قالوا : واحد منفرد بائن ؟ ...

فقد بين ابن كلاب في هذا الكلام حقيقة ما يؤول اليه كلام النفاة لعلو الله وكونه عال على عرشه بائن من خلقه . وان الخلاف في ذلك ليس الا مع الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة والفلاسفة ومتأخرى الأشعرية والا فجماهير الخلق على اثبات علوه تعالى [(١)] .

وهكذا نقل الاجماع على ذلك الامام ابو الحسن الأشعرى ، والذى كان

---

(١) د، تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ - ١٩٧ .

هو وأئمة اصحابه مصرحين بأن الله فوق العرش ، كما ذكر ذلك في كتبه كلها كالموجز ، الابانة ، والمقالات .

ويبين أن الخلاف في ذلك مع المعتزلة والحرورية والجهمية ، والا فجميع الخلق على خلاف قول هؤلاء النفاة .(١)

وكذلك نقل الاجماع على أن الله سبحانه فوق خلقه بائن منهم ابن رشد ، حيث قال : القول في الجهة : وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرى الأشعرية كأبي المعالي ، ومن اقتدى بقوله ، وظواهر الشرع تقتضي اثبات الجهة ، ... ثم قال : ان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منها تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب ، واليها كان الاسراء بالنبي (صلعم) حتى قرب الى سدرة المنتهى .

قال : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .(٢) فيبين ابن رشد أن أهل الشريعة ـ قبل حدوث بدعة المعتزلة ومن تبعهم ـ كانوا على الاثبات ، ثم نقل اجماع الشرائع على ذلك ، واجماع الحكماء المتقدمين على القول بذلك .

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة الذين يصرحون بأن هذه الصفة ـ صفة العلو ـ لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : ان النزاع في ذلك ليس الا مع الكرامية والحنبلية ، ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون : بالعلو ، وبامتناع

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٥ ـ ٣٥٠ ، والابانة ص ٨٥ ـ ٩٣ ، ورسالته لأهل الثغر بباب الأبواب مصورة مخطوطة بمركز البحث العلمي .

(٢) مناهج الأدلة ـ ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٨٣ وما بعدها .

وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره (١) .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وجميع الطوائف تنكر هذا _ أى قول النفاة _ الآ من تلقى ذلك عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة ، فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب اثنان في أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم ، وانهم اذا قيل لهم : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا يحجب العباد عنه شيء ، ولا ترفع اليه الأيدى ، ولا تتوجه القلوب اليه طالبة له في العلو ، فان فطرهم تنكر ذلك واذا انكروا هذا في هذه القضية المعينة التي هي المطلوب ، فانكارهم لذلك في القضايا العامة التي تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ ، وأمآ خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبياء ، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الاثبات ، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم باحسان لم ينقل عنهم الآ ما يوافق قول أهل الاثبات ... (٢)

فالسلف والأئمة يقولون : ان الله فوق سمواته ، مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة ، وكما علم المباينة والعلو بالمعقول الصريح ، الموافق للمنقول الصحيح ، وكما فطر الله على ذلك خلقه ... (٣)

٨ - أن يقال : ان اعتماد النفاة في تنزيه الله سبحانه على طريقة التجسيم ، وطريقة الوجوب والامكان طريقة مبتدعة ، لم يسلكها احد قبلهم من العقلاء ، بل هي

---

(١) راجع أقوال أئمة السلف في اثبات العلو في كتاب درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٥٠ - ٢٦٧ .

(٢) المصدر نفسه جـ ٦ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٩٧ ، جـ ٥ ص ٢٦٩ وما بعدها .

طريقة مخالفة للشرع والعقل .

فطريقة الوجوب والامكان لم يسلكها أحد قبل ابن سينا ، وهو أخذها من كلام المتكلمين الذين قسموا الوجود الى محدث وقديم ، فقسمه هو الى واجب وممكن ، ليمكنه القول بأن الفلك ممكن مع قدمه . . .

أما العقلاء فاعتمادهم في تنزيه الله سبحانه على طريقة الكمال ، وهي أشرف من تلك الطريقة التي اعتمد عليها النفاة ، فان الكمال ثابت لله ، بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية ، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه الآ وهو ثابت للرب تعالى ، يستحقه بنفسه المقدسة ، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه ، وهذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، مع دلالة السمع على ذلك .

ودلالة القرآن على ذلك نوعان :

أحدهما : خبر الصادق ،فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به .

الثاني : دلالة القرآن بضرب الأمثال ، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب فهذه دلالة شرعية عقلية ، فهي شرعية من حيث ان الشرع دل عليها وارشد اليها ، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل . ولا يقال انها لم تعلم الا بمجرد الخبر ، واذا اخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية ، صار مدلولا عليه بخبره ، ومدلولا عليه بدليله العقلي الذى يعلم به ، فيصير ثابتا بالسمع والعقل وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية .

وثبوت معنى الكمال : قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة ، دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى ، فما في القرآن من اثبات الحمد له ، وتفصيل محامده ، وان له المثل الأعلى ، واثبات معاني أسمائه ، ونحو ذلك ، كله دال على هذا المعنى .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص هـ ، جـ ٦ ص ٧١ ، ٧٥ ، ٧٩ — ٨٣ ، ٨٥ ، ١٣٧ — ١٤٠ ، ١٧٢ ، جـ ١٦ ص ٣٥٦ — ٣٦٤ .

أما الذين اعتمدوا في تنزيه الباري سبحانه ، على نفي مسمى الجسم والتحيز ونحوهما ، فمع أنه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة ، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين ، فهو متناقض في العقل ، لا يستقيم في العقل ، فانه ما من أحد ينفي شيئا خوفا من كون ذلك يستلزم أن يكون الموصوف به جسما الا قيل له فيما أثبته نظير ما قاله فيما نفاه ، وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما اثبته .

٩ - أن يقال : كل من توهم في الصفات كلها أو بعضها التمثيل بصفات الخلق ،وقع في أربعة محاذير :

أحدها : كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين ، وظن أن مدلول النص هو التمثيل .

الثاني : انه اذا جعل ذلك هو مفهومها وعطلها بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من اثبات الصفات اللائقة بالله . .

الثالث : انه ينفي تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم ، فيكون معطلا لما يستحقه الرب سبحانه وتعالى .

الرابع : انه يصف الرب بنقيض تلك الصفات ، من صفات الأموات والجمادات او صفات المعدومات ، فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب ، ومثله بالمنقوصات والمعدومات ، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات ، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات فيجمع في كلام الله ، وفي الله بين التعطيل والتمثيل . . .

وعلى هذا فلم يخلصوا مما فروا منه ، بل شبهوه بالممتنع الذى هو أخس من الموجود ، والمعدوم الممكن . . .

مع أن ما فروا منه ليس بمحذور ، فانه اذا سمي حقا موجودا ، قائما

بنفسه . . وسمي المخلوق بذلك ، لم يلزم من ذلك أن يكون مماثلا للمخلوق أصلا ، ولو كان هذا حقا ، لكان كل موجود مماثلا لكل موجود ، ولكان كل معدوم مماثلا لكل معدوم ولكان كل ما ينفى عنه شيء من الصفات مماثلا لكل ما ينفى عنه ذلك الوصف ، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد .

فاذا قيل : علم زيد ، ونزوله ، واستواؤه ، ونحو ذلك لم يدل هذا الا على ما يختص به زيد من علم ونزول واستواء ، لم يدل على ما يشركه فيه غيره ، لكن لما علمنا أن زيدا نظير عمرو ، وعلمنا أن علمه نظير علمه ، ونزوله نظير نزوله ، واستواؤه نظير استوائه فهذا علمناه من جهة القياس والمعقول والاعتبار ، لا من جهة دلالة اللفظ ، فاذا كان هذا في صفات المخلوق ، فذلك في الخالق أولى . فاذا قيل : علم الله وكلامه ، ونزوله واستواؤه ، ووجوده وحياته ، لم يدل على ذلك على ما يشركه فيه أحد من المخلوقين بطريق الأولى ، ولم يدل ذلك على مماثلة الغير له في ذلك كما دل في زيد وعمرو ، لأن هناك علمنا التماثل من جهة الاعتبار والقياس ، لكون زيد مثل عمرو وهنا نعلم أن الله لا مثل له ولا كفو ولا ند ، فلا يجوز أن نفهم من ذلك أن صفاته مثل صفات غيره .

ولهذا كان مذهب السلف والأئمة اثبات الصفات ، ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات فالله تعالى موصوف بصفات الكمال الذى لا نقص فيه ، منزه عن صفات النقص مطلقا ومنزه عن أن يماثله غيره في صفات كماله ، فهذان المعنيان جمعا التنزيه ، وقد دل عليهما قوله (قل هو الله أحد الله الصمد) فالاسم : الصمد : يتضمن صفات الكمال ، والاسم ؛ الأحد : يتضمن نفي المثل ، فالقول في صفاته كالقول في ذاته ، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ، لكن يفهم من ذلك : أن نسبة هذه الصفة الى موصوفها كنسبة هذه الصفة الى موصوفها ، فصفات الله هي كما تناسب ذاته ويليق بها ، كما أن صفة العبد هي : كما تناسب ذاته ، وتليق بها . . .

واذا تأمل اللبيب المنصف هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية

الاستقامة والسداد ، والصحة والاطراد ، وانه مقتضى المعقول الصريح ، والمنقول الصحيح وان من خالفه كان متناقض قوله ، خارجا عن موجب العقل والسمع ، مخالفا للفطـــــرة السليمة .. (١)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٤٨ - ٥٣ ، جـ ٥ ص ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٣٢٧ - ٣٣٨ ، جـ ٦ ص ٣٥ .

الرد على من ذهب من النفاة الى أن الله قد جعل السماء قبلة الدعاء كما جعل الكعبة قبلة للصلاة

ادعى بعض المتكلمين النفاة الذين ينفون علو الله على خلقه . عندما الزموا بأن الخلق بطباعهم ، وقلوبهم السليمة ، يرفعون أيديهم ، ويتوجهون بقلوبهم الى السماء. فدل على أنه تقرر في عقول جميع الخلق أن الههم فوق .

ادعى : أن الله قد جعل السماء قبلة الدعاء ، كما جعل الكعبة قبلة الصلوات بل يذهب الى أبعد من هذا ، فلا يسلم أن هناك أخبارا صحيحة تدل على رفع الأيدى الى السماء ، بل كل ما هنالك هو تشبث السائل بعادات لو بحث عنها لا ستندت الى العوام ...(١) وارجعوا سبب رفع الناس أيديهم الى السماء عند دعائه تعالى الى الألف والعادة ، وجريان الناس على ذلك .(٢)

ومنهم من ادعى : ان رفع الأيدى الى السماء ، وتوجه القلوب الى فوق . معارض بوضع الجبهة على الأرض ، عند تعظيمهم للخالق سبحانه وتعالى ، ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل على ما ذكروه من أنه في السماء . .

وارجع أسباب رفع الأيدى الى السماء لوجوه أخرى ، وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء منها

١ — ظهور الأنوار من جهة السماء .

٢ — وجود الهواء الذى مبنى حياة الناس عليه في جهة العلو فوق الأرض .

٣ — كون نزول الغيث من جهة الفوق ، ولما كانت هذه المنافع انما تنزل من السماء كان ذلك الجانب عندهم اشرف وتعلق الخاطر بالا شرف أقوى من تعلقه بالأخس

---

(١) الارشاد لامام الحرمين ص ٣٩ ، والشامل في أصول الدين والعقيدة النظامية ص ١٥ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤٣٢ .

فهذا هو السبب في رفع الأيدى الى السماء .

وأيضا فانه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا ، كما جعل القبلة قبلة لصلاتنا ،

وأيضا فانه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم . . . واذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدى الى السماء ، رفع الأيدى الى الملائكة .(١)

وللرد على هذه الشبهة نقول :

١ — ان الاشارة الى فوق ، الى الله في الدعاء ، وغير الدعاء باليد والاصبع ، أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الاشارات الحسية ، قد تواترت به السنن عن النبي (صلعم) واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين . فالاستدلال برفع الأيدى والأبصار الى السماء عند الدعاء ، على أن الله فوق هو حجة أهل الاثبات المثبتين الصفات من السلف والخلف . ليس ذلك مختصا بطائفة بعينها . يعلم ذلك من استقرأ كتب الأئمة كالأشعرى ، وقدماء أصحابه ، وابن قتيبة وابن خزيمة ، والخطابي وغيرهم ممن له عناية بنقل مقالات الناس واستدلالاتهم .

٢ — أما قولهم : ان رفع الأيدى الى السماء منقوض بوضع الجبهة على الأرض ، فيقال لهم : انه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة الى فوق أمرا بالخشوع الذى أثنى الله على أهله حيث قال : (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) ودلت على ذلك الأحاديث الصحيحة عن الرسول (صلعم) ولو كان الله ليس فوق ، بل هو في السفل ، كما هو في الفوق ، لاختصاص لأحد الجهتين به ، لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع . . .

٣ — ان الذين يرفعون أيديهم وابصارهم الى السماء ، وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذى هو فوق وتكون حركة جوارحهم بالاشارة الى فوق تبعا لحركة قلوبهم الى فوق ، وهذا أمر يجدونه في قلوبهم وجدا ضروريا ، الا من غيرت فطرته

---

(١) اساس التقديس ص ٧٦ — ٧٧ ، ولباب الأربعين ص ٣٦ .

باعتقاد يصرفه عن ذلك .

٤ - ان الناس مع اختلاف عقائدهم وأديانهم يشيرون الى السماء عند الدعاء لله تعالى والرغبة اليه وكلما عظمت رغبتهم واشتد الحاحهم قوى رفعهم واشارتهم ، ولهذا كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والالحاح ما ليس في غيره ، كان رفع النبي واشارته فيه أعظم من غيره ، وهذا يفعلونه اذا دعوا الله مخلصين له الدين ، عندما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرهبة . . . ومعلوم أن الاشارة تتبع قصد المشير وارادته ، فاذا لم يكونوا قاصدين الا الله ، ولا مريدين الا اياه ، لم تكن الاشارة الا الى ما قصدوه وسألوه ، فانه في تلك الحال لا يكون في قلوبهم الا شيئان : المسئول والمسئول منه ، ومعلوم أن هذه الاشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المسئول المطلوب من الله ، فلم يبق ما تكون الاشارة اليه الا المدعو المقصود . . .

٥ - انهم يقولون بألسنتهم : ارفعوا أيديكم الى الله ، ونحو ذلك من العبارات ، وهذا اخبار عن أنفسهم أنهم يقصدون الاشارة الى الله ورفع الأيدى اليه ، واذا كان هذا الخبر لم يتواطأوا عليه ولم يجمعهم عليه أحد ، كان اتفاقهم في الخبر عما في نفوسهم ، كاتفاقهم في سائر الأخبار التي تجرى مجرى هذا من الأمور الحسية الضرورية .

٦ - ان هذا الرفع يستدل به من وجوه :

أحدها : ان العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمرا ضروريا اذا دعا الله دعاء المضطر انه يقصد بقلبه الله الذى هو عال وهو فوق .

الثاني : انه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى فوق تتبع اشارة قلبه الى فوق ، وهو يجد ذلك أيضا ضرورة .

الثالث : ان الأمم متفقة على ذلك من غير مواطأة .

الرابع : أخبارهم عن أنفسهم أنهم يرفعون أيديهم الى الله ، ويخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون في قلوبهم اضطرارا الى قصد العلو . فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضروري في نفسه ، وتارة بما يخبر بأن الناس لا يتفقون على ضلالة ، فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقا ، فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى أن لا يكون الآ حقا .

وبهذه المجامع يظهر الجواب عما تذكره النفاة من أن الناس مخطئين في هذا الرفع لاعتقادهم أن الله فوق ، وليس هو فوق ، وأن الرفع يكون الى بعض المخلوقات اما الملائكة أو الجهة الشريفة أو العرش الذى هو القبلة .

٧ — قول بعض النفاة ان الرفع الى فوق يكون اما لأن تلك الجهة العالية أشرف بظهور الأنوار ، واما لأن منها تنزل الأرزاق ويرجى الخير ، أو الى الملائكة لأنها موكول اليها أمر تدبير أمر هذا العالم . . .

فيقال : ان الاحتجاج انما هو برفع أيديهم وأبصارهم حين الدعاء ، لله وحده لا شريك له فأما دعوى غير الله فانما يرفعون أيديهم ان رفعوها الى جهة ذلك المدعو ، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا يلتزمون الاشارة الى السماء ، بل انما يشير أحدهم ان اشار الى معين مثل الشمس والقمر وغير ذلك ، . . .

ثم اشارة الانسان الى الشيء مشروطة بشعوره به ، وقصد الاشارة اليه ، فان لم يشعر به ولم يقصد الاشارة اليه محال أن يشير اليه ، والداعون لله مخلصين له ، لا تخطر لهم الملائكة في تلك الحال فضلا عن أن يقصدوا الاشارة اليها . . . واذا كانوا يعلمون من أنفسهم أنهم لم يشيروا الى الملائكة ،

ولا الى محض الجهة ، كان حمل اشارتهم على هذا مع علمهم بأنهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين في صلاتهم على أنهم يسجدون للكواكب أضف الى ذلك : ان الاشارة الى الملائكة حين دعاء الله وحده لا شريك له اشراك بالله ، بل دعاء الملائكة ومسألتهم اشراك بالله ، فكيف بالاشارة اليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له . كذلك فان الاحتجاج ليس بمطلق الاشارة الى فوق ، بل بالاشارة عن دعاء الله وحده لا شريك له وفي تلك الحال لا يجوز رفع الأيدى الى الملائكة ، فكيف يحمل حال الأنبياء والمرسلين ، وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم الى غير الله حين مسألتهم لله وحده.؟

فإنه لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعيا لا الى الملائكة ، ولا الى غير الملائكة ، بل هذا من خصائص الربوبية ، ومن جوز رفع الأيدى عند الدعاء الى غير الله فهو من المشركين ، الذين يدعون غير الله . . ولهذا كانت الاشارة اليه من تمام دعائه ، وذلك من تحقيق كونه الصمد الذى يصمد العباد اليه فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد أكمل من قصده بالقلب فقط . فيكون الاشارة اليه من تمام كونه صمدا ، ويكون اسم الصمد مستلزما لذلك ، فكونه موجودا يوجب المباينة التي تقتضي الاشارة اليه وكونه : صمدا مقصودا يقتضي — الدعاء المتضمن الاشارة اليه ، والاشارة الى غيره في الدعاء اشراك به ، واخراج له عن أن يكون أحدا .

٨ — أما قولهم : انه جعل السماء ، أو العرش قبلة لدعائنا ، كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا ، فيقال لهم : ان هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم لأحد في السفل ، بل السجود بها يعقل أنه تواضع وخضوع للمسجود له ، لا لطلب وقصد من هو في السفل ، بخلاف رفع الأيدى عند الدعاء الى العلو ،

فانهم يقصدون به الطلب ممن هو في العلو ، والاستدلال هو يقصدهم القائم بقلوبهم ، وما يتبعه من حركات أبدانهم ، والداعي يجد من قلبه معنى يطلب العلو والساجد لا يجد من قلبه معنى يطلب السفل ، بل الساجد يقصد في دعائه العلو ، فقصد العلو عند الدعاء يتناول القائم والقاعد والراكع والساجد .

الثاني : ان المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة ، فكذلك هي التي شرع استقبالها حين ذكر الله ...

الثالث : ان توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم الى السماء حين الدعاء امر فطرى ضرورى عقلي ، لا يختص به أهل الملل والشرائع بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ، ولا يسمع به ، ولا يعلم أن فوق السماء عرشا ، فلو كان الرفع انما هو الى العرش الذى هو قبلة لم يقصد ذلك الرفع الا من علم أن هناك عرشا ، كما لا يقصد التوجه الى القبلة : الا من علم أن الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك ، لأن القصد والارادة لا يكون الا بعد الشعور بالمقصود .

الرابع : أن يقال كون العرش او السماء قبلة الدعاء لا يثبت بغير الشرع فان اختصاص بعض الجهات والأمكنة بأنه يستقبل دون غيرها هو أمر شرعي فلو كان الله جعل العرش أو السماء قبلة للدعاء كان في الشريعة ما يبين ذلك . وهذا ما لم يوجد ، فعلم أن دعوى ذلك فرية على الله .

الخامس : ان القبلة أمر تتميز به الملل ويقبل النسخ والتبديل كما قال تعالى (قد ترى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول

وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ...) الآية ... الخ .

٩ - ان الاشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة ... فاذا قال الداعي : اللهم وأشار برأسه ، أو عينه ، أو وجهه ، أو يده ، أو اصبعه ، لم تكن اشارته الا الى الله ، الذى دعاه وناداه وناجاه لا الى غيره ، اذ المدعو المنادى من شأن الداعي أن يشير اليه ، وليس هنا من يشير اليه الداعي بقوله : اللهم ، أو يا الله ، ونحو ذلك الآ الله ...

١٠- ان كون الرب الها معبودا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة ، وذلك أن العبادات تتضمن قصد المعبود وارادته وتوجه القلب اليه ، وهذا أمر يحسه الانسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التي قصدها وأحبها وطلبها ...

١١- أما قولهم : ان الاشارة الى فوق سببها الألف والعادة ، وجريان الناس على ذلك . فيقال لهم :

أ) قد تقدم ان الناس مفطورون على أن مدعوهم هو فوق وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوما لا يمكنهم الانفكاك عنه ، وعندئذ فلا يمكن أن يقال عنه ان سببه مجرد الألف والعادة .

ب) ان اجماع المسلمين حجة ، فكيف باجماع جميع الأمم من المسلمين وغيرهم ، فمن اعتقد أن الأمم المختلفة الملل والأجناس ، اذا اجتمعت على مثل هذا الأمر من غير أن يجمعها عليه جامع خاص تكون مخطئة فلا ريب أنه مع كونه قد قدح في اجماع المسلمين ، مصاب في عقله كما هو مصاب في دينه ، حيث جوز أن يكون الأولون والآخرون مخطئين وهو المصيب ...

ج) ان من المجمعين على ذلك الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فانه قد تواتر عنهم رفع الأيدي في الدعاء ، فان كان مستند ذلك عادة فاسدة ، أصلها اعتقاد فاسد ، كان الأنبياء قد وافقوا الناس على الاعتقاد الفاسد ، وهذا من أعظم الكفر .

د) ان القدح في هذا مستلزم القدح في جميع العلوم والمعارف ، فانه اذا جوز أن يكون الناس كلهم مخطئين فيما يجدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين ، كان القدح في سائر العلوم الضرورية أولى . وحينئذ فيبطل جميع ما يقوله المتكلمون من القدح في هذا والانتصار لضده ، اذ غايتهم أن يبنوا ذلك على مقدمات ضرورية .

هـ) ان يقال : لا نسلم أن سبب اشارة الناس الى فوق هو ما ذكروه . . فانهم ـ أي النفاة ـ لم يذكروا على ذلك حجة ، بل ادعوه دعوى مجردة ، فقالوا : سبب ذلك الألف والعادة ، فانهم ما شاهدوا عالما قادرا حيا الا جسما ، فيسبق الى الوهم أن من يدعو عالما قادرا حيا على ما يشاهد عليه الأحياء القادرين ، ويتبع ذلك أنه في مكان ، ولأن العلو أشرف فيسبق الى وهم الداعي أن من يعتقد عظمته اذا كان في جهة وجب أن يكون في جهة العلو . وأنه بسبب هذه الأمور وامثالها وقعت الاشارة الى السماء ثم ان الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل .

والجواب : ان هذه مجرد دعوى ، لم يذكروا عليها حجة ، ومجرد الدعوى ليس حجة .

و) أن يقال : ان هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء : الرفع الذي فيه

الاشارة الحسية الظاهرة . والقصد والارادة التي في القلب التي يقصد بها الصمد الأعلى ، والاعتقاد الذى هو أصل العمل ، فان كل عمل اختيارى لا بد فيه من ارادة وشعور ، فاذا كانت الثلاثة فاسدة وكان هذا العمل التابع للارادة ، سبب الارادة فيه هو تخييل غير مطابق . فيقال : لو كان الأمر كما قلتم : لكان النهي عن ذلك من أعظم الواجبات في الدين ، اذ ذاك من أعظم المنكرات لتضمنه اعتقادا فاسدا في حق الله تعالى ، ودعاء فاسدا متعلقا به ، وعبادة غير صالحة له ، ومن المعلوم أن الله بعث الأولين والآخرين من النبيين مبشرين ومنذرين ، ولم ينه أحد من الأنبياء والمرسلين أممهم عن شيء من ذلك ، لا عن هذا الرفع ، ولا عن هذا القصد ، ولا عن هذا الاعتقاد ، بل كان الأنبياء موافقين لهم على هذا العمل ، وذلك يوجب العلم الضرورى من دين النبيين أن ذلك عندهم ليس من المنكر ، بل من المعروف ، وذلك يبطل كونه مبنيا على اعتقاد فاسد في حق الله تعالى مستلزما له ودالا عليه فان كل ما كان متفرعا عن الاعتقاد الفاسد ، أو كان مستلزما له ، مثل أن يكون دليلا عليه فانه يجب النهي عنه ، فان العقائد الفاسدة ، والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب ازالتها ، وازالة فروعها وأصولها التي توجبها .(١) هذا هو خلاصة ما يمكن أن يرد به على النفاة ، ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتب شيخ الاسلام ابن تيمية وأخص منها : كتاب نقض تأسيس الجهمية ، وكتاب درء تعارض العقل والنقل الجزئين السادس والسابع .

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٤٣١ - ٥٠٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢١ وما بعدها .

(مبحـــــث)

شـبهة والـرد عليهـا :

ادعى بعض النفاة المعطلين بأن الله كان قبل خلق الأمكنة والمخلوقات موجودا وهو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، ومرادهم أنه لم يكن هناك فوق شيء ولا عاليا على شيء فكذلك هو الآن ، ليس فوق شيء ، ولا عاليا على شيء .

وللرد على هذه الشبهة أقول : ان هذا غلط ، ويظهر فساده بالمعارضة ثـم بالحل ، وبيان فساده من وجوه :

أما أولا : فانكم أيها النفاة المعطلة تصفون بالعلو ـ على وجه المدح ـ ما هو عال من المخلوقات ، كالسماء والجنة ، والكواكب ، ونحو ذلك ، وتعلمون أن العالي أفضل من السافل ، فكيف تصفون ربكم بأنه في كل مكان ، فتجعلونه في السافلات سافلا وفي العاليات عاليا ، فتجعلون بعض المخلوقات أعلى منه ، وأفضل على وجه الاطلاق . ولا تصفون الهكم بالعلو . بل قد جعلتم وجوده في الحقيقة وجود المخلوقات ، ومن قال منكم انه لا داخل العالم ولا خارجه فقد وصفه بالعدم ، بل دعواهم : انهم يثبتون وجود المخلوقات ويقولون : انهم يثبتون وجود الخالق .

ثانيا : انكم اذا قلتم : هو عال بالقدرة ، أو بالقدر ، قيل لكم : هذا فرع ثبوت ذاته وأنتم لم تثبتوا موجودا يعرف وجوده ، فضلا عن أن يكون قادرا ، أو عظيم القدر .

ثالثا : انكم اذا قلتم انه الآن على ما عليه كان لم يتغير . . . الخ : لزمكم : أن لا يكون الآن عاليا بالقدرة ولا بالقدر ، كما كان في الأزل ، فانه اذا قدر وجوده وحده ، فليس هناك موجود يكون قادرا عليه ، ولا قاهرا له ، ولا مستوليا عليه ، ولا موجودا يكون هو أعظم قدرا منه .

فان كان مع وجود المخلوقات لم يتجدد له علو عليها كما زعمتم ، فيجب أن يكون

بعدها ليس قاهرا لشيء ، ولا مستوليا عليه ، ولا قاهرا لعباده ، ولا قدره أعظم من قدرها ، مع أنكم تقولون أنتم وجميع العقلاء : انه مع وجود المخلوق يوصف بأمور اضافية لا يوصف بها اذا قدر موجودا وحده ، فعلم أن التسوية بين الحالين خطأ منكم .

وقد اتفق العقلاء على جواز تجدد النسب والاضافات مثل المعية ، وانما النزاع في تجدد ما يقوم بذاته من الأمور الاختيارية ، وقد علم : أن النسب والاضافات تستلزم امورا ثبوتية ، وأن وجودها بدون الأمور الثبوتية ممتنع .

فالانسان اذا كان جالسا ، فتحول المتحول عن يمينه بعد أن كان عن شماله قيل : انه عن شماله ، فقد تجدد من هذا فعل به تغيرت النسبة والاضافة ، وكذلك من كان تحت السطح فصار فوقه ، فان النسبة بالتحتية والفوقية تجدد لما تجدد فعل هذا .

فان قيل : نفس السقف لم يتغير ، قيل : قد يمنع هذا ويقال : ليس حكمه اذا لم يكن فوقه شيء كحكمه اذا كان فوقه شيء ، واذا قيل عن الجالس انه لم يتغير ، قيل : قد يمنع هذا ، ويقال : ليس حكمه اذا كان الشخص عن يساره كحكمه اذا كان عن يمينه ، فانه يحجب هذا الجانب ، ويوجب من التفات الشخص وغير ذلك ما لم يكن قبل ذلك .

رابعا : العلو والسفول ونحو ذلك من الصفات المستلزمة للاضافة ، وكذلك الاستواء والربوبية ، والخالقية ، ونحو ذلك ، فاذا كان غيره موجودا ، فاما أن يكون عاليا عليه واما أن لا يكون ، كما تقولون أنتم ، اما أن يكون عاليا عليه بالقهر ، أو بالقدر أو لا يكون ، خلاف ما اذا قدر وحده ، فانكم لا تقولون : انه حينئذ قاهر ، أو قادر ، أو مستول عليه ، فلا يقال انه عال عليه ، وان قلتم : انه قادر وقاهر كان ذلك مشروطا بالغير ، وكذلك علو القدر ، وكذلك علو القدر ، قيل : وكذلكم علو ذاته ما زال عاليا بذاته ، لكن ظهور ذلك مشروط بوجود الغير ، فالالزامات مفحمة لهم ، لا مخلص لهم منها .

وحقيقة قولهم : انه لم يكن قادرا في الأزل ، ثم صار قادرا . فهم يقولون : لم يزل قادرا على امتناع المقدور ، وانه لم يكن الفعل ممكنا ، فصار ممكنا ، فيجمعون بين

النقيضين .

هذه الشبهة ذكرها ابن تيمية في أكثر من موضع من كتبه ورد عليها . وقد نقلتها عنه رحمه الله ، ولخصت رده عليها بما ترى . انظر منهاج السنة لابن تيمية في أكثر من مكان منه ، ومجموع الفتاوى في أكثر من موضع وعلى سبيل المثال لا الحصر انظر الجزء السادس عشر من مجموع الفتاوى ص ٩٧ — ١١١ .

وقد أشار الشيخ الجبلي في كتاب الغنية له ص ٩٤ أن ابن كلاب من القائلين ان الله لم يزل على ما كان عليه من قبل وان لا مكان .

وحكى الأشعري في المقالات له جـ ١ ص ٣٥٠ وما بعدها عن عبد الله بن سعيد القطان واصحابه قولهم ان البارى لم يزل ولا مكان ، ولا زمان قبل الخلق ، وانه على ما لم يزل عليه وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .

قلت والأولى أن يقول : ثم لمّا خلق العرش علا عليه سبحانه لأنه لا يكون الا عاليا ولما خلق هذا العالم المشهور — السموات والأرض وما فيهما وما بينهما — استوى على عرشه كما قال سبحانه . . . .

(الفصل الثالث)

أصحاب وحدة الوجود والاتحاد

وفيه مباحث :

المبحث الأول : الجذور الأولى لهذه الفكرة كانت موجودة قبل الاسلام :

تنصرف الأذهان عند سماع كلمتي ـ وحدة الوجود ، أو الاتحاد ، أو الحلول ـ أول ما تنصرف الى الصوفية ، الا أن كثيرا من الباحثين يرون ـ وحق ما يرون ـ أن فلسفة وحدة الوجود ، أو الاتحاد ، أو الحلول ... الى ما هنالك من التعبيرات الصوفية ، هي في مجموعها مفاهيم دخيلة على الفكر الاسلامي الأصيل ، ومستمدة من الفكر الفلسفي اليهودى والمسيحي ، واليوناني ، والمجوسي ، والهندى ...(١)

فقد تسرب الى التصوف مفهوم الفلسفة اليونانية الذى يقول بوحدة الوجود ، وأن الله هو جوهر هذا العالم ، أو مباطن لهذه الأشياء الظاهرة ، فلا فرق بين الله تعالى وبين خلقه وانما ترى أن الوجود كله هو الله.(٢)

كما أن فلسفة وحدة الوجود ، أو خرافة وحدة الوجود تفكير هندى قديم قوامها أن كل شيء في الوجود متصل بوحدة ثابتة جامعة ، وأنه مهما تتباين الأشكال والأوصاف والمظاهر ، فالكل واحد ، وما الحيوان ، والجماد ، والنبات ، الا مظاهر لشيء واحد يتلاقى في الحقيقة ، ولا يختلف في الجوهر وان اختلف في الشكل والمظهر ، كما يرون أن هذا العالم أزلي أبدى ، وأن الأرواح تخرج من اجسادها لتعود في أجساد أخرى وقد تكون أجساد حيوانات ، وان قصة الحياة تدور في هذا النطاق المحصور وتبدأ

---

(١) المؤامرة على الاسلام لأنور الجندى ص ٤٥ ، هذه هي الصوفية ص ١٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨ ، والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٨٣ .

من حيث تنتهي ، وهكذا د واليك الى ما شاء الله — والله في أوهامهم هو هذه العمليات المتكـررة .(١)

وتسرب الى التصوف الفلسفي الحلول والاتحاد والتناسخ من التصوف الهندى كما دخل الحلول اليها من المسحية .(٢)

وفكرة الحلول الالهي في النفوس الانسانية ، أو حلول اللاهوت في الناسوت قد ابتدأت تدخل بين الطوائف التي كانت تنتمي كذبا الى الاسلام في الصدر الأول ، فقد ظهرت تلك الفكرة في السبئية وبعض الكيسانية ثم في القرامطة ، ثم في بعض الباطنية كاخوان الصفاء الذين كانت رسائلهم هي قاموس الباطنية ،(٣) وقد صرحوا فيها بوحدة الوجود ، والنداء بوحدة الأديان .(٤) ثم ظهرت في لونها الأخير في بعض الصوفية .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان القسمة رباعية في الحلول والاتحاد وذلك أن من جعل الرب هو العبد حقيقة ، فاما أن يقول بحلوله فيه ، أو اتحاده به ، وعلى التقديرين ، فاما أن يجعل ذلك مختصا ببعض الخلق كالمسيح ، أو يجعله عاما لجميع الخلق ، فهذه اربعة أقسام :

الأول : هو الحلول الخاص ، وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول ان اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به ، كحلول الماء في الاناء ، وهؤلاء حققوا كفر النصارى بسبب مخالطتهم للمسلمين ، وكان أولهم في زمن المأمون ، وهذا قول من وافق هؤلاء النصارى من غالية هذه الأمة ، كغالية الرافضة الذين يقولون : انه حل بعلي بن أبي طالب ، وأئمة أهل بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ، ومن يعتقدون فيه الولاية ، أو في بعضهم كالحلاج

---

(١) ابن تيمية لأبي زهرة ص ١٩٨ ، وركائز الايمان بين العقل والقلب ص ١٤٧ ، والمؤامرة على الاسلام ص ٤٧ ، ٤٩ .

(٢) المؤامرة على الاسلام ص ٤٧ ، وابن تيمية لأبي زهرة ص ١٩٧ .

(٣) ابن سيناء للعقاد ص ١٠ .

(٤) الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور ابو العلاء عفيفي ص ٤٦٤ .

ويونس والحاكم ، ونحو هؤلاء (١).

والثاني : هو الاتحاد الخاص ، وهو قول يعقوبية النصارى ، وهم أخبث قولا ، وهم السودان والقبط يقولون : ان اللاهوت والناسوت اختلطا ، وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء وهو قول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الاسلام (٢).

والثالث : هو الحلول العام ، وهو القول الذى ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين ، وهو قول غالب متعبدة الجهمية ، الذين يقولون : ان الله بذاته في كل مكان ... (٣)

والرابع : الاتحاد العام ، وهو قول هؤلاء الملاحدة ، الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى من وجهين :

من جهة أن أولئك قالوا : ان الرب يتحد بعبده الذى قربه واصطفاه ، بعد أن لم يكونا متحدين ، وهؤلاء يقولون : ما زال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره .

والثاني : من جهة أن أولئك خصوا ذلك بما عظموه كالمسيح وهؤلاء جعلوا ذلك ساريا في الكلاب والخنازير ، والأقذار والأوساخ (٤).

اختلطت تلك المنازع كلها ، وكان من اختلاطها ذلك التصوف الذى ظهر في الاسلام واشتد في القرن الرابع والخامس ، وبلغ أقصى مداه في القرن السابع والثامن (٥).

ومن وجهة نظرى : فإنه يمكن القول بأن جهم بن صفوان هو أول من قال بوحدة الوجود في تاريخ الاسلام ، وذلك أنه حينما ناظر السمنية ، فقالوا له صف لنا ربك الذى تعبده ، فقال : هو هذا الهواء مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء (٦) فهو

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٢ ص ١٧١ (٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٧٢ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٧٢ (٤) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٧٢ ، ١٧٣
(٥) ابن تيمية لأبي زهرة ص ١٩٨ .
(٦) فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ١٣ ص ٣٤٥ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ .

قد بذر البذرة الأولى للقوم بوحدة الوجود في الاسلام ، ومعلوم أن الجهم بن صفوان قد تأثر في كل ما صدر عنه من مقالات مخالفة للاسلام بعناصر فلسفية ، وبعناصر يهودية وصابئة ، وبوذية ، وهذه المصادر هي عينها المصادر التي استقى منها القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد . الا أن الجهم كان يخشى التصريح بهذه المقالة خشية السيف، لأن معناها انكار وجود الله بالكلية ، وانما أجاب بها السمنية الذين ناظروه وطلبوا منه أن يصف لهم ربه ، ثم أخفاها في نفسه ، مع ايمانه بها ، وكان من نتاجها قوله : بأن الله لا يكون في مكان دون مكان ، بل هو في كل مكان ، ولما أتيح للناعقين بها أن يصرحوا بذلك حققوا رغبة الجهم في ذلك ، وأخذت تلك الفكرة تبرز شيئا فشيئا حتى كان ما كان من انتشارها ، ووجود المناصرين لها ، وكان ذلك في وقت تفكك الأمة الاسلامية وتفرقها ، وضعف أبنائها عقديا وفكريا ، بحيث أصبح في امكان أى فكرة منحرفة ، أن تجد لها المعين والناصر ، واذا كنت أعني بذلك المستوى العام الذى وصلت اليه الأمة الاسلامية من التفكك والتفرق ، والاضمحلال الفكرى ، والانشغال بأمور صغيرة لا تخدم المنازعات فيها الأمة والاسلام في شيء ، فقد وجد على المستوى الفردى ، علماء أفذاذ ، وقفوا في وجه كل فكرة منحرفة تحطمت على صخور صمودهم ، قبل أن تبلغ مأربها ، وبينوا ما تنطوى عليه من دنس الأفكار المخالفة للاسلام ، فانكشف أمرها وبان زيفها وبطلانها .

على أن هناك معين آخر أخذت منه فيما أحسب النزعات الصوفية ، وهو كون النصوص لها ظاهر وباطن فان التصوف قد استعاره من الباطنية ، فان الباطنية كانوا يقولون : ان لكل نص تأويلا ، ولكل تأويل باطنا ، ولم يؤت علم التأويل ، وباطن الشريعة الا الأئمة ،[1] ولذلك نجد الصوفية يقولون في الطهارة : " اعلم أن الطهارة في طريقنا طهارة غير معقولة المعنى ، وهي الطهارة من الحدث ، والحدث وصف نفسي للعبد ، فكيف يمكن أن يتطهر الشيء من حقيقته ، فانه لو تطهر من حقيقته انتفت عينه ، واذا انتفت

---

(١) ابن تيمية لأبي زهرة ص ١٩٨ .

عينه فمن يكون مكلفا العبادة ، وما ثم الا الله ، فلهذا قلنا : ان الطهارة من الحدث غير معقولة المعنى ، فصورة الطهارة من الحدث عندنا أن يكون الحق سمعك ، وبصرك ، وكذلك في جميع عباداتك ، فتكون أنت من حيث ذاتك ، وتكون هو من حيث تصرفاتك وادراكك .(١)

اذا ففكرة وحدة الوجود ، وما قامت عليه الفلسفة الصوفية بوجه عام ، ليست أصيلة ولا أساس لها في التفكير الاسلامي ، بل هي دخيلة عليه ، غريبة عنه .

يقول أنور الجندى ، ونظرية وحدة الوجود ليست اصيلة المصدر ، وليست مما عرف العرب وأصحاب الأديان السماوية المنزلة ، انما هي فكرة ترددت في الفلسفات البشرية وهي من أهواء الانسان التي تحاول أن تحرر الانسان من تبعة أعماله ، ومن مسئوليته الأخلاقية ، لينفدفع لشهواته الى غير غاية فهي لا تفرق بين الخير والشر ، ولا بين التقوى والفساد ، ولا بين الزهد والجشع ، ولا بين الفضيلة والرذيلة ، وهي في صميمها دعوة الى انكار اللـه ..(٢)

ويقول الأستاذ محمد الغزالي : ان القول بوحدة الوجود عند التأمل ــ نفي للألوهية ، واثبات للكائنات وحدها ، وهي : عنوان آخر للالحاد في وجود الله ، وتعبير ملتو للقول بوجود المادة فقط ، وما دام لا يوجد شيء وراء هذا العالم ، فالقول بأن الله داخله ، هو صورة أخرى للقول بنكرانه .(٣)

---

(١) الفتوحات المكية ص ٤٨٨ .

(٢) المؤامرة على الاسلام ص ١٤٩ .

(٣) ركائز الايمان للشيخ الغزالي ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

المبحث الثاني : ماذا يعني القول بوحدة الوجود ؟

ان وحدة الوجود تعني عند القائلين بها ، أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ، ليس وجودها غيره ، ولا شيء سواه البتة .(١)

وقد عبر ابن عربي عن هذه العقيدة بقوله : " سبحان من خلق الأشياء ، وهو عينها "(٢).

كما عبر عنها أيضا بقوله : " ان العارف من يرى الحق - الله - في كل شيء بل يراه عين كل شيء ".(٣) ومفهوم وحدة الوجود يعني : تأليه المخلوقات ، واعتبار الكون هو الله .(٤) لأن الله هو عين وجود كل شيء ، وليس له وجود منفصل ، بل الكل هو الله ، أو الله هو الكل .

ولذلك فان من قول أصحاب وحدة الوجود : انه يصح عبادة كل شيء ، لأنه من وجهة نظرهم ما عبد غير الله . ولذا قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى (لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ، ولا يغوث ويعوق ونسرا ".(٥) انما قالوا ذلك لأنهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ، ويجهله من جهله . في المحمديين ، (وقضى ربك الآ تعبدوا الآ اياه) أى حكم فالعالم يعلم من عبد ، وفي أى صورة ظهر حتى عبد ، وان التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله في كل معبود .(٦)

وبعد أن اتفق القائلون بوحدة الوجود من غالية الصوفية على أن الله هو عين وجود كل شيء فقد افترقوا على مقالات ثلاث ، الغاية من كل مقالة منها أن يتأيد بها ذلك المذهب .

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٤ ص ٤ ، والفتاوى جـ ٢ ص ١٤٠ .

(٢) الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٦٠٢ . (٣) فصوص الحكم جـ ١ ص ١٩٢ .

(٤) المؤامرة على الاسلام ص ٤٩ . (٥) سورة نوح آية ٢٣ .

(٦) فصوص الحكم ص ٧٢ ، ومصرع التصوف لبرهان الدين البقاعي ص ١٠٥ ، ومجموع الفتاوى جـ ٢ ص ١٢٩ .

المقالــة الأولــى : وهي مبنية على أصلين :

الأصــل الأول :

ان المعدوم شيء ، ثابت في العدم بمعنى أنه ثابت في نفسه ، وأن وجــــود الحق فاض عليه ، أي أن الذوات بأسرها كانت ثابتة في العدم ، ذاتها أبدية أزلية وان وجود الحق فاض على تلك الذوات ، فوجودها عين وجود الحق ، وذواتها ليست ذوات الحق ، فهي متميزة بذواتها الثابتة في العدم ، متحدة بوجود الحق القائم بها فيفرقــون بين الوجود والثبوت ، فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك ...(١)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وأول من ابتدع هذه المقالة في الاسلام — يعني مقالة أن المعدوم شيء ثابت في العدم — هو أبو عثمان الشحام شيخ ابي على الجبائـي ، وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة ... وابن عربي وافـــق أصحابه، وهو أحد أصلي مذهبه الذى في الفصوص.(٢)

الأصــل الثاني :

قولهم : ان وجود المحدثات المخلوقات ، هو عين وجود الخالق وعينه.(٣) قــال شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذا هو الذى ابتدعه ابن عربي وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين ، وانما هو حقيقة قول فرعون والقرامطة المنكرين لوجود الصانع ... فمن فهم هذا فهم جميع كلام ابن عربي ، نظمه ونثره ، ومــا يدعيه من أن الحق يغتذى بالخلق ، لأن وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم ولهذا يقول : بالجمع من حيث الثبوت وبالفرق من حيث الماهية والأعيان ، ويزعم أن هــذا

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٢ ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ٤٦٦ ، ٤٧٠ ، جـ ١٣ ص ١٥٢ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٤٣ ، ٤٧٠ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٦٠ ، ٤٧٠ .

هو سر القدر ، لأن الماهيات لا تقبل الا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها .(١)

المقالة الثانية : وهي التفريق بين المطلق والمعين ، فان أصحاب هذه المقالة لما رأوا أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم ، فان الذى عليه أهل السنة والجماعة ، وعامة العقلاء أن ماهية كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدرا زائدا على ماهيته ، بل ليس في الخارج الا الشيء الذى هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدا على ذلك ولم يخالف في ذلك الا القائلون بأن المعدوم شيء ثابت في العدم وان وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته(٢) فلما رأى أصحاب هذه المقالة — المقالة الثانية — أن التفريق بين الوجود والماهية باطل ، وكان أصل قولهم أن وجود الله هو عين وجود كل شيء فرقوا بين المطلق والمعين فعندهم أن الله هو الوجود المطلق الذى لا يتعين ولا يتميز ، فاذا تعين وتميز فهو الخلق سواء تعين في مرتبة الالهية ، أو غيرها .

وحقيقة هذا القول : انه ليس لله سبحانه وجود أصلا ، ولا حقيقة ، ولا ثبوت الا نفس الوجود القائم بالمخلوقات ، ولهذا يقول أصحاب هذه المقالة : ان الله لا يرى أصلا ، وأنه ليس له في الحقيقة اسم ولا صفة ، ويصرحون بأن ذات الكلب والخنزير .. عين وجوده تعالى الله عما يقولون .(٣)

ومن قال بهذه المقالة : الصدر الرومي ، والقونوى ، وغيرهما من غالية الصوفية وهذه المقالة أدخل في الكفر من المقالة الأولى .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذا القول : قد صرح فيه بالكفر اكثر من الأول وهو حقيقة مذهب فرعون والقرامطه ، وان كان الأول أفسد من تفرقته بين الوجود والثبوت وذلك أنه على القول الأول يمكن أن يجعل للحق وجودا خارجا عن أعيان المكنات ، وأنه

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٢ ص ١٦٠ ، ٤٧٠ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٥٦ ، ١٤٤ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٦١ ، ٢٩٥ ، ٤٧١ .

فاض عليها ، فيكون فيه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغني عن خلقه ، وان كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق ، هو الخالق والمربوب هو الرب ، بل لم يثبت خلقا أصلا ومع هذا فما رأيته صرح بوجود الرب متميزا عن الوجود القائم بأعيان الممكنات .

وأما هذا فقد صرح بأنه ما ثم سوى الوجود المطلق السارى في الموجودات المعينة ، والمطلق ليس له وجود مطلق ، فما في الخارج جسم مطلق بشرط الاطلاق ... (١)

المقالة الثالثة : وهي عدم التفريق بين ماهية ووجود ، ولا بين مطلق ومعين ، بل عند أصحابها : ما ثم سوى ، ولا غير بوجه من الوجوه ، وان العبد انما يشهد السوى ما دام محجوبا فاذا انكشف حجابه رأى أنه ما ثم غير ، وانما الكائنات أجزاء منه ، وأبعاض له ، بمنزلة أمواج البحر في البحر ، وأجزاء البيت من البيت ، فالحق تبارك وتعالى عندهم بمنزلة البحر ، وأجزاء الموجودات بمنزلة أمواجه ، فمن شعرهم :

البحر لا شك عندى في توحده ... وان تعدد بالأمواج والزبد

فلا يغرنك ما شاهدت من صور ... فالواحد الرب سارى العين في العدد

ومنه أيضا :

فما البحر الا الموج لا شي غيره ... وان فرقته كثرة المتعدد (٢)

وصاحب هذه المقالة هو العفيف التلمساني ، والبلياني من مشايخ شيراز وغيرهما كثير .

وهذه المقالة هي أحذق في الكفر والزندقة من سابقتيها ..

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : انه مع أن التمييز بين الوجود والماهية ، وجعل المعدوم شيئا ، أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعين ، وجعل المطلق شيئا وراء المعينات في الذهن قولان ضعيفان باطلان ، وقد عرف من حد النظر : أن من جعل في هذه الأمور الموجودة في الخارج شيئين :

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ١٦١ – ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٦١ ، ٤٧١ .

أحد همـــا : وجودها .

والثانـــي : ذواتها او جعل لها حقيقة مطلقة موجودة زائدة على عينها الموجـودة فقد غلط غلطا قويا ، واشتبه عليه ما يأخذه من العقل من المعاني المجردة المطلقة عـــن التعيين ، ومن الماهيات المجردة عن الوجود الخارجي بما هو موجود في الخارج مـــن ذلك ولم يدر أن متصورات العقل ومقدراته أوسع مما هو موجود حاصل بذاته ، كما يتصـــور المعدومات والممتنعات والمشروطات ويقدر مالا وجود له البتة مما يمكن أولا يمكن ويأخـــذ من المعينات صفات مطلقة فيه ، ومن الموجودات ذوات متصورة فيه .

لكن هذا القول : "أشد جهلا وكفرا بالله تعالى ، فان صاحبه لا يفرق بـــين المظاهر والظاهر ، ولا يجعل الكثرة والتفرقة الا في ذهن الانسان ، لما كان محجوبـــا عن شهود الحقيقة ، فلما انكشف غطاؤه عاين انه لم يكن غير ، وان الرائي والشاهد عـــين المشـــهود (1) .

---

(1) مجموع الفتاوى جـ ٢ ص ١٦٩ ، ١٧٠ .

المبحث الثالث :

اختلاف القائلين بوحدة الوجود ، والاتحاد في نسبة ذلك الوجود الواحد الى تلك التعينات

بعد أن اتفقت كلمة القائلين بوحدة الوجود على أن الوجود في نفسه شيء واحد أى أن الله هو هذا الوجود بعينه وعيانه ، وأنه ليس هناك الآ موجود واحد وهذه الكثرة التي نراها انما هي مظاهر له فقط ، وأثواب يلبسها ويخلعها فهو السماء بما فيها من شمس وقمر ونجوم وأفلاك ، وهو الأرض بما فيها من الجبال والآكام والأشجار والأنهار ... الخ وهو الهواء والماء والتراب والنار التي هي البسائط الأربعة في زعم الطبائعيين ... والأمر قسمة بينه وبين هذه العوالم التي هي مجالي له يظهر فيها ، فكما أنها فقيرة اليه ومحتاجة اليه لأنه هو جوهرها ، ووجودها الأصيل ، فكذلك هو مفتقر اليها من أجل تعينه وظهوره فيها ، كما تفتقر الروح في ظهور آثارها للأبدان ...

ونسبة تلك الموجودات المتكثرة الى ذلك الوجود المطلق كنسبة الأعضاء المختلفة لجسم الانسان أو الحيوان اليه ، أو كنسبة قوى النفس المختلفة اليها ، أى كنسبة الجزء الى كله .

يقول ابن عربي : فالعالم يعلم من عبد ، وفي أى صورة ظهر حتى عبد ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله في كل معبود .

أقول : انه بعد أن اتفقت كلمتهم على أن الوجود في نفسه شيء واحد ، وأن الكثرة انما هي في التعينات ، فقد اختلفوا في نسبة ذلك الوجود الواحد الى تلك التعينات فذهب ابن عربي الى أنها كنسبة الكل الى أجزائه ، كنسبة أعضاء الجسم اليه أو كنسبة قوى النفس اليها . (٢)

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٢ ، ومصرع التصوف للبقاعي ص ٥٠ ، ٥٢ .
(٢) فصوص الحكم ص ٧٢ ، ومصرع التصوف للبقاعي ص ١٩ ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١ ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، وشرح نونية ابن القيم للدكتور الهراس ج ١ ص ٥٥ .

وذهب ابن سبعين وهو من شيعة ابن عربي في القول بوحدة الوجود : الى أنها من نسبة الكلي الى جزئياته ، يعني بذلك أن هذا الوجود المطلق الكلي جنس ، وهذه الوجودات المتعينة أنواع له فتكون هذه الكثرة البادية في الموجودات كثرة نوعية ، كما يقال مثلا : ان الحيوان جنس تحته أنواع هي الانسان والفرس والجمل .. الخ أو بمنزلة : الجنس والنوع والخاصة والفصل في سائر أعيانه الموجودة الثابتة في العدم ، وصاحب هذا القول : يجعل المظاهر والمراتب في المتعينات ، كما جعلها الأول في الأعيان الثابتة في العدم .(١)

والفرق بين القولين : ان الوجود المطلق على رأى ابن عربي يكون كلا أجزاؤه الوجودات الخاصة .

وأما على رأى ابن سبعين : فهو جزء من ماهية كل واحد من هذه الوجودات إذ من المعلوم أن الكلي يكون جزءا من كل جزئي تحته .(٢)

وأما العفيف التلمساني : فذهب الى أن الوجود كله شيء واحد في نفسه لا تكثر ولا تعدد فيه أصلا ، وهذه الكثرة التي نراها بأعيننا ، أو نتخيلها في نفوسنا فلا حقيقة لها بل هي من أغلاط الحس الذى قد يرى الشيء الواحد كثيرا ، والوهم الذى قد يتخيل الصورة الواحدة صورا متعددة ، وذلك الغلط في الحس والوهم من طبيعة الانسان.(٣)

ومهما يكن من فرق بين هذه الأقوال الثلاثة فهي جد متقاربة لأن جوهرها واحد ، فربما قال كل واحد منهم بمقالة الآخر .

وهناك مذهب رابع سوى هذه الثلاثة ، يذهب الى أن هذه الموجودات انما هي مظاهر وتجليات لشيء واحد ، وهذه المظاهر ذات توحد ، أى انفراد ، ومثان : أى تعدد (٤) لكن هذه العبارات التي نطق بها اصحاب وحدة الوجود مهما اختلفت وتنوعت فان

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٧ ، ١٦٨ وشرح النونية للهراس جـ ١ ص ٥٦ .

(٢) شرح الزينة للهراس جـ ١ ص ٥٦ .

(٣ ، ٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ٥٦ ، والأخير ص ٥٧ .

مضمونها شيء واحد ، وهو أنه ماثم غير الله في هذا الوجود ، فسواء جعلت الكثرة أجزاء له أو أنواعا ، أو قيل أنها وهم ، أو جعلت مظاهر وتجليات ، فالمآل واحد ، وهو أنه ما ثم الا وجود واحد .

المبحث الرابـــع : وفيه مطلبـــان :

المطلب الأول :

ونورد فيه بعض النصوص ، التي تكلم بها القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد والتي تبين ما ذكر من مذهبهم .

لو أردنا أن نسرد كل النصوص التي نطق بها القائلون بوحدة الوجود او الاتحاد والتي تصور مذهبهم أدق تصوير، لا استغرق ذلك أكثر من مجلد ، لكننا نقتطف مــن كلامهم جملا يتضح بها مذهبهم ، واليك ذلك :

يقول ابن عربي : في فص حكمة الهية ، في كلمة آدمية : لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء : أن يرى أعيانها ، وان شئت قلت : أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه ، فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ...

ثم قال : فكان آدم عين جلاء تلك المرآة ، وروح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم ، بالانسان الكبيـــر ...

ثم قال : فسمى هذا المذكور : انسانا وخليفة ، فأما انسانيته ، فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها ، وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى به يكون النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر ، فلهذا سمي انسانا ، فانه به ينظر الحق الى خلقه ، فيرحمهم فهو الانسان الحادث الأزلي ، والنشء الدائم الأبدى ...(١)

وقال أيضا : ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ، ما ظهر حكم في الموجودات العينية ، ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم الى الحق في وجوده ، ومن شعره في ذلك .

---

(١) فصوص الحكم ص ٤٨ — ٤٩ .

فالكل مفتقر ما الكل مستغني هذا هو الحق قد قلناه لا نكني (١)

وقال ابن عربي : فما عبد غير الله في كل معبود ، فالأدنى من تخيل فيه ـ أى في كل معبود ـ الألوهية ، فلولا هذا التخيل ، ما عبد الحجر ولا غيره ، ولهذا قال : (قل سموهم) فلو سموهم لسموهم حجارة وشجرا وكوكبا ولو قيل لهم : من عبدتم ؟ لقالوا : الها واحدا ، ما كانوا يقولون : الله ولا الاله ، الا على التخيل والأعلى ما تخيل : بل قال : هذا مجلى الهي ينبغي تعظيمه ، فلا يقتصر ، فالأدنى صاحب التخيل يقول : (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والأعلى العالم يقول : (انما الهكم اله واحد فله اسلموا) حيث ظهر ، (وبشر المخبتين) الذين خبت نار طبيعتهم ، فقالوا : الها ، ولم يقولوا طبيعة " . (١)

ومن كلام ابن عربي أيضا : ومن أسمائه الحسنى العلى ، على من ؟ وما ثم الا هو ، فهو العلي لذاته ، أوعن ماذا ؟ وما هو الا هو ، فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات ، فاسمى محدثات هي العلية لذاتها ، وليست الا هو فهو العلي لا علو اضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ، ما شمت رائحة من الوجود فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود الكثرة في الأسماء ، وهي النسب ، وهي أمور عدمية ، وليس الا العين الذى هو الذات ، فهو العلي لنفسه ، لا بالاضافة ، فما في العالم من هذه الحيثية علو اضافة ، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة ، فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ، لذلك نقول فيه : هو ، لا هو ، أنت ، لا أنت . قال الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من السنته ينطق عن نفسه : بأن الله لا يعرف الا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها ، فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره ، وما ثم من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه ، باطن

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٢ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٥١ ، ومصرع التصوف ص ٥٣ ، ٥٤ .

عنه ، وهو المسمى أبا سعيد الخراز ، وغير ذلك من أسماء المحدثات.(١)

ومن كلامه أيضا : وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود ، والمعدود منه عدم ومنه وجود ، فقد يعدم الشيء من حيث الحس ، وهو موجود من حيث العقل ، فلا بد من عدد ومن معدود ، ولا بد من واحد ينشيء ذلك ، فينشأ بسببه ، فان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا ، والعشرة الى أدنى ، والى اكثر ، الى غير نهاية ، ما هي مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جمع الآحاد .

ثم قال : ومن عرف ما قررنا في الأعداد ،وأن نفيها عين اثباتها ، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق من الخالق ، فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة ..(٢)

ومن كلامه أيضا : فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم ، او اسم سوى الحق ، فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق لأنه الواحد الأحد ، ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك ، فاذا كان الأمر على ما ذكرته لك ، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال ، أي خيل اليك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ، وليس كذلك في نفس الأمر ، الا تراه في الحس متصلا بالشخص الذى امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال ، لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ، فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك ؟ وما نسبتك الى الحق ، وبما أنت حق ، وبما أنت عالم وسوى ، وغير ، وما شاكل هذه الألفاظ.(٣)

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٢) نفس المصدر ص ٧٧ ، ٧٨ .
(٣) نفس المصدر ص ١٠٢ .

ومن كلامه كذلك : فاياك أن تتقيد بعقد مخصوص ، وتكفر بما سواه ، فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فان الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد ، فانه يقول : (فأينما تولوا فثم وجه الله) ... الى أن قال : فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة ، وما ثم الا الاعتقادات ، فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور ، وكل مأجور سعيد ، وكل سعيد مرضي عنه .. وان شقي زمانا ما في الدار الآخرة ، فقد مرض ، وتألم أهل العناية ، مع علمنا بأنهم سعداء وأهل حق ، في الحياة الدنيا .(١)

ومن كلامه أيضا : وكان موسى عليه السلام أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى الا نعبد الا اياه ، وما حكم الله بشيء الا وقع ، فكان عتب موسى أخاه هارون ، لما وقع الأمر في انكاره وعدم اتساعه ، فان العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء .(٢)

ومن قوله : وأعظم مجلى عبد فيه ، وأعلاه الهوى ، كما قال (أفرأيت من اتخذ الهه هواه) ؟ وهو أعظم معبود ، فانه لا يعبد شيء الا بالله ، ولا يعبد هو الا بذاته ، ثم قال : والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه . ولذلك سموه كلهم: الها مع اسمه الخاص بحجر ، أو شجر ، أو حيوان ، أو انسان ، أو ملك ، أو كوكب .(٣)

كل ما تقدم هو كلام ابن عربي ، وبالجملة فكتاب فصوص الحكم كله لا نكاد نجد فيه سطرا واحدا ، لا يصرح فيه بوحدة الوجود .

أما ابن الفارض فيقول في تائيته المسماة " نظم السلوك " :

واياك والأعراض عن كل صورة	مموهة أو حالة مستحيلة
فطيف خيال الظل يهدى اليك في	كرى اللهو ما عنه الستائر شقت

---

(١) فصوص الحكم ص ١١٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

ترى صورة الأشياء تجلى عليك من ... وراء حجاب اللبس في كل خلعة

تجمعت الأضداد فيها لحكمة ... فأشكالها تبدو على كل هيئة

صوامت تبدى النطق وهي سواكن ... تحرك تهدى النور غير ضوية (١)

ثم ذكر أنواعا من الأضداد .. ثم قال :

وكل الذى شاهدته فعل واحد ... بمفرده لكن بحجب الأكنة

اذا ما أزال الستر لم تر غيره ... ولم يبق بالا شكال اشكال ريبة (٢)

ثم قال :

وجمعنا في المظهرين تشابه ... وليست لحالي حاله بشبيهة

فأشكاله كانت مظاهر فعله ... بستر تلاشت اذ تجلى وولت

وكانت له بالفعل نفسي شبيهة ... وحسي كالا شكال واللبس سترتي (٣)

ومن كلام ابن الفارض في قصيدته " نظم السلوك " أيضا :

وشاهد اذا استجليت نفسك ما ترى

بغير مراء في المرائي الصقيلة

أغيرك فيها لاح أم أنت ناظر ... اليك بها عند انعكاس الأشعة (٤)

ومن قوله في التائية أيضا :

أممت إماما في الحقيقة فالورى ... ورائي وكانت حيث وجهت وجهتي

يراها امامي في صلاتي ناظرى ... ويشهدني قلبي أمام أئمتي

ولا غرو أن صلى الامام الى أن ... ثوت في فؤادى وهي قبلة قبلتي

وكل الجهات الست نحوى توجهت ... بما تم من نسك وحج وعمرة

لها صلواتي بالمقام أقيمها ... وأشهد فيها أنها لي صلت

---

(١) ديوان ابن الفارض ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١١٢ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٠٨ .

كلانا مصل واحد ساجد الى ... حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواى ولم تكن ... صلاتي لغيرى في أدا كل ركعة
الى كم أواخي الستر؟ها قد هتكته ... وحل أواخي الحجب في عقد بيعتي

... الى أن قال :

أفاد اتخاذى حبها لاتحادنا ... نوادر عن عاد المحبين شذت

... الى أن يقول :

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتي بذاتي اذ تحلت تجلت
فوصفي اذ لم تدع باثنين وصفها ... وهيئتها اذ واحد نحن هيئتي
فان دعيت كنت المجيب وان أكن ... منادى أجابت من دعاني ولبت
وان نطقت كنت المناجي كذاك ان ... قصصت حديثا انما هي قصت
فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي ... رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

... الى أن يقول :

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما ... وصفت سكونا عن وجود سكينة
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدى ... وهادىّ لي اياى بل بي قدوتي
وبي موقفي لا بل الى توجهي ... كذاك صلاتي لي ومني كعبتي
وفارق ضلال الفرق فالجمع منتج ... هدى فرقة بالاتحاد تحدث (١)

ومن قوله في تائية — نظم السلوك —

وجل في فنون الاتحاد ولا تحد ... الى فئة في غيره العمر أفنت
فواحده الجم الغفير ومن عداه ... شرذمة حُجّت بأبلغ حجة
فمُتْ بمعناه وعش فيه أو فمت ... معنّاه واتبع أمة فيه أمت
فأنت بهذا المجد أجدر من أخى ... اجتهاد مجد عن رجاء وخيفة

---

(١) ديوان ابن الفارض ص ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٩ .

... الى أن قال :

والغ الكنى عني ولا تلــــغ الكنــا   بها فهي من آثــار صيغة صنعـــتي [١]

وما قاله في تائيته " نظم السلوك " مما يدل على أنه يقول بوحدة الأديان :

تنزهت في آثار صنعي منزهـــا   عن الشــرك بالأغيار جمعي والفـــتي

فـــي مجلس الأذكار سمع مطالع   ولي حانــة الخمــار عين طليعـــــة

وما عقد الزنار حكما سوى يــدى   وان حل بالاقــرار بي فهي حلــــت

وان نار بالتنزيل محراب مسجدى   فما بــار بالانجيــل هيكــل بيعـــة

واسفار توراة الكليم لقومــــــه   يناجي بها الأحبــار في كل ليلـــــة

وان خر للأحجار في البدّ عاكــف   فلا وجه للانكار بالعصبيـــــــــة

... الى أن قال :

وما زاغت الأبصار من كل ملــــة   وما راغــت الأفكــار من كل نحلـــــة

وما اختار من للشمس عن غرة صبـا   واشراقها من نور اسفار غـــــرتي

وان عبد النار المجوس وما انطفت   كما جاء في الأخبار في ألف حجـــة

فما قصدوا غيرى وان كان قصدهـــم   سواى وان لم يظهروا عقــد نيـــــة

رأوا ضوء نــورى مرة فتوهمــــوه   نارا فضلــوا في الهدى بالأشـــعة

ولولا حجاب الكون قلت وانمـــــا   قيامـــي بأحكــام المظاهــر مســكتي

فلا عبث والخلق لم يخلقوا ســدى   وان لم تكن أفعالهم بالســــديدة [٢]

ومن كلام نجم الدين بن اسرائيل :

ان الله ظهر في الأشياء حقيقة ، واحتجب بها مجازا ، فمن كان من أهل الحق والجمع [٣] شهدها مظاهر ومجالي ، ومن كان من أهل المجاز والفرق ، شهدها ســـتورا وحجبا وقال ابن سبعين : رب مالك ، وعبد هالك ، وأنتم ذلك ، الله فقط والكثـــرة

---

(١) ديوان ابن الفارض ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٨٧ .

وهم.(١)

ومن شعر الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا مستترا ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب (٢)

وله أيضا :

عقد الخلائق في الاله عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه (٣)

وللعفيف التلمساني :

أحن اليه وهو قلبي وهل يرى ... سواي أخو وجد يحن لقلبه

ويحجب طرفي عنه اذ هو ناظري ... وما حبه الا لافراط قربه (٤)

فكل هذه الأقوال تبين مذهب القوم ، وأنهم يدينون بوحدة الوجود المطلقة ، وأنه لا موجود الا الله ، فهو عين وجود كل شيء ، فهم قائلون بالحلول المطلق ، والوحدة المطلقة ، والاتحاد المطلق ، ولهذا يقولون : ان النصارى انما كان خطؤهم في التخصيص وكذلك في المشركين عباد الأصنام ، انما كان خطؤهم لأنهم اقتصروا على بعض المظاهر دون بعض ، وهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام مطلقا ، على وجه الاطلاق والعموم .

ويبين شيخ الاسلام ابن تيمية : أصل ضلال هؤلاء : أنهم لم يعرفوا مباينة الله لمخلوقاته وعلوه عليها ، وعلموا أنه موجود ، فظنوا أن وجوده لا يخرج عن وجودها ، بمنزلة من رأى شعاع الشمس فظن أنه الشمس نفسها .

ولما ظهرت الجهمية المنكرة لمباينة الله وعلوه على خلقه ، وكان من قولهم : لا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٨٧ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢٨٨ ، تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٩ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢٨٨ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢٩١ .

محايث ولا مباين ، وكان نفي العلو والمباينة ، أو المداخلة والمحايثة غير متصور ولا معقول احتج بهذا أهل الحلول والاتحاد كالصدر القونوى وأمثاله على نفاة ذلك ، فقالوا : قد سلمتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مباين له ، وما لم يكن كذلك لم يعقل الا أن يكون وجود الممكنات ، أو في وجود الممكنات ، اذ لا يعقل الا هذا أو هذا .(١)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٩٧ ، جـ ٥ ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

المطلـــب الثانـــــي :

فيما يترتب على القول بوحدة الوجود ، أو الاتحاد من أنواع الكفر والضـــلال

لو أردنا أن نتكلم على ما يترتب على القول بوحدة الوجود أو الاتحاد من أنواع الكفر والضلال لأخذ ذلك من حجم الرسالة شيئا كثيرا ، ولكني سأقتصر على النقاط المهمة والتي أرى أن لها علاقة بموضوعي ، ويقتضينا ذلك تحديدها فيما يلي :

١ — ان القول بوحدة الوجود يؤدى الى انكار الله سبحانه وتعالى بالكلية ، وعـدم انكار هذا العالم ، وهذا يتفق مع ما ذهب اليه فرعون من انكار للصانع ، وعدم انكار هذا العالم ، والفرق الوحيد بين المذهبين : أن فرعون لم يسم هــــذا العالم الها والقائلون بوحدة الوجود : يسمونه الله .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وحقيقة قول هؤلاء انكار أصول الايمان بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، واليوم الآخر ، وحقيقة أمرهم جحد الخالق فانهـــم يقولون : العالم هو الله ، والوجود واحد ، والموجود القديم الأزلي الخالـــق هو الموجود المحدث المخلوق والرب هو العبد ، ما ثم رب وعبد ، وخالـــــق ومخلـــوق .

وحقيقة قولهم : قول فرعون الذى عطل الصانع ، فانه لم يكن منكرا هذا الوجود المشهود لكن زعم أنه موجود بنفسه ، لا صانع له ، وهؤلاء وافقوه في ذلـــك ، لكن زعموا بأنه هو الله ، فكانوا أضل منه ، وان كان قوله هذا هو أظهر فســادا منهم ، ولهذا جعلوا عبّاد الأصنام ما عبدوا الآ الله ، وقالوا : لما كان فرعون في منصب التحكم وصاحب السيف ، وان جاز في العرف الناموسي ، كذلك قــال : " أنا ربكم الأعلى " أى وان كان الكل أربابا بنسبة ما ، فأنا الأعلى منـــــكم بما أعطيته في الظاهر من الحكم فيكم ، ولما علمت السحرة صدق فرعون فيما قاله :

أقروا له بذلك ، وقالوا : (اقض ما أنت قاض ، انما تقضي هذه الحياة الدنيا) فصح قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) وكان فرعون عين الحق . .

ويقرر ابن تيمية رحمه الله : ان القائلين بوحدة الوجود مع كون حقيقة قولهم تؤول الى قول فرعون ، فان الفرق بينهم وبينه : ان فرعون ما كان يخاف أحدا فينافقه ، فلم يثبت الخالق ، وان كان في الباطن مقرا به ، وكان يعرف أنه ليس هو الا مخلوق ، لكن حب العلو في الأرض والظلم دعاه الى الجحود والانكار كما قال تعالى (فلما جاءتهم آياتنا مبصرة ، قالوا : هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) وأما هؤلاء فهم من وجه ينافقون المسلمين ، فلا يمكنهم اظهار جحود الصانع ، ومن وجه هم ضلال يحسبون أنهم على حق ، وان الخالق هو المخلوق ، فكان قولهم هو قول فرعون ، لكن فرعون كان معاندا مظهرا للجحود والعناد ، وهؤلاء اما جهال ضلال ، واما منافقون مبطنون الالحاد والجحود ، يوافقون المسلمين في الظاهر . . . وقد كان بعضهم يعترف بأنهم على قول فرعون ، ويقولون ان القرآن كله شرك ، وانما التوحيد في كلامهم . . . الخ .(١)

٢ — انه اذا لم يكن ثم الا وجود واحد ليس الا هذه الصور والتعينات المختلفة التي لا بد له منها في بروزه ، وتجليه ، ولا بد لها منه لأنه عين حقيقتها لزم أن يكون الله تعالى وتقدس هو الأشياء جميعا بما فيها من متقابلات ومتضادات فالقوم ما صانوا ربهم ، ولا نزهوه عن أن يكون هو الانس والجن ، والشجر والحيوان ، ولا أن يكون هو العلو والسفل والوديان والجبال والكثبان ، ولا أن يكون هو الطعوم والروائح والأصوات والألوان ، ولا أن يكون هو المطعوم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ١٠ ص ٢١٧ وما بعدها ، جـ١١ ص ٢٣٥ — ٢٥٠ ، جـ١٣ ص ١٨٥ — ٢٠٧ .

والملموس والمشموم والمسموع بالآذان ، بل قالوا : انه المنكوح والمذبوح ، بل عين الغوى الزاني ولا شك أن في هذا القول : نفي لوجود الاله سبحانه واثبات للكائنات وحدها .(١)

٣ — ان القول بأن الكل هو الله ، أو أن الله هو الكل يعني : أن الله سبحانه وتعالي والمادة وحدة لا تتجزأ ، وعلى ذلك فلا يكون لله تبارك وتعالي وجود منفصل يتميز به عن خلقه ، فلا يكون عاليا على شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، لأنه اذا كان وجوده تعالى هو عين وجود كل شيء ، فليس ثمة ما يكون عاليا عليه ، بل هو عين كل شيء ، والشيء لا يكون عاليا على نفسه وهذا معنى ما صرحوا به في قولهم : ومن أسمائه العلي ، على من ، وما ثم الا هو ، ومن ماذا ، وما هو الا هو ، فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست الا هو .. الى قولهم : فهو عين ما ظهر ، وعين ما بطن في حال ظهوره ، وما ثم من يراه غيره ، وما ثم من ينطق عنه سواه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه .. الى قولهم : فالعلي لنفسه : هو الذى يكون له الكمال ، الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية ، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا ، وليس ذلك الا لمسمى الله خاصة ...(٢) الخ ، فكلما يتصف به المخلوقات من حسن وقبيح ، ومدح ، وذم ، انما المتصف به عندهم عين الخالق فليس للخالق عندهم وجود مباين لوجود المخلوقات منفصل عنها أصلا ، بل عندهم ما ثم غير أصلا للخالق ولا سواه . ومن كلماتهم : (ليس الا الله)

---

(١) شرح نونية ابن القيم للدكتور الهراس جـ ١ ص ٥٧ وما بعدها ، والمؤامرة على الاسلام ص ٤٩ وما بعدها .

(٢) نصوص الحكم ص ٧٦ — ٧٧ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١ ص ١٢٣ ، ٣٥٦ .

في مقابل قول المسلمين : لا اله الآ الله ، فعباد الأصنام لم يعبدوا غير الله عندهم ، لأنه ما عندهم له غير .

فهم يرون أن الأديان كلها حق ، وأن المجوس عبدة النار ، والمشركين عابدى الأوثان وغيرهم ليسوا كفارا ، ولا ضلالا ، بل مذاهبهم هي عين الهدى والايمان ، لأنهم حين عبدوا النار والحجارة والصلبان وأنواع الحيوان ما عبدوا الآ الله عز وجل .

فاذا كان الله عز وجل قد تجلى بذاته لذاته في جميع هذه الصور والمتعينات فالهدى والايمان في زعم هؤلاء المارقين أن تعبد وتعظم جميعا .

قالوا : وانما ضل من ضل ، وكفر من كفر بتخصيص بعض هذه المظاهر بالعبادة دون بعض فالكفر عندهم ليس هو عبادة غير الله ، اذ ليس هناك غير ، وتأولوا قوله تعالى (وقضى ربك الآ تعبدوا الآ اياه) قدر ربك أن لا تعبدوا الآ اياه ، اذ ليس عندهم غير تتصور عبادته فكل عابد صنم انما عبد الله ، ولذلك حكموا بايمان فرعون ، وقالوا : انه كان يشاهد عين الحقيقة حين قال : (انا ربكم الأعلى) ولم يكن كاذبا في دعواه انه هو الله ، بل كان في أعلى مقامات التوحيد ولذا كان اغراقه في البحر تطهيرا له من توهم الغيرية وحسبان الاثنينية وكذلك كذبوا في شأن موسى وهارون عليهما السلام . فزعموا أن موسى عليه السلام لم يلم قومه على عبادة العجل ، ولم ينكرها عليهم ، وانما كان انكاره على من تحرج من عبادته وضاق بها صدرا ، ولذلك أخذ بلحية أخيه يجره اليه حيث لم يتسع صدره لما فعله قومه ، وأخذ ينكر عليهم ويحذرهم مغبة ذلك وسوء عاقبته ويقول لهم : (يا قوم انما فتنتم به وأن ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمرى) قالوا : وانما وقع ذلك الانكار من هارون على قومه لما سرى في ظاهره من معنى الغيرية ، وكانوا هم أعلم بالحقيقة منه ، حيث لم يشاهدوا

ألا الله وقت عبادتهم العجل .

يقول ابن عربي في فصوصه (الفص الموسوي) وكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده اصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألا نعبد الا اياه ، وما حكم الله بشيء الا وقع فكان عتب موسى أخاه هارون ، لما وقع الأمر من انكاره وعدم اتساعه ، فان العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه من كل شيء .(١)

فجعلوا الضلال هدى ، ونسبوا الى كليم الله موسى عليه السلام ، الرضى بعبادة غير الله ، وجعلوا عبّاد العجل أعلم بالله من نبي الله ورسوله هارون كما جعلوا فرعون أعلم بالحق من موسى الكليم . فخالفوا بذلك الشرع والعقل وألحدوا في وجود الله ، وقالوا بوجود المادة فقط ، اذ ليس لله وجود متعين عندهم اذ كان وجوده وجود كل شيء . وعلى قول هؤلاء الملاحدة ، فما الفائدة من بعثة الرسل ، اذا كان من عبد شيئا من المخلوقات عابدا لله تعالى ؟

وخلاصة دين الصوفية كما يقول الشيخ عبد الرحمن الوكيل : هي : اما في الوجود فيدينون بأن المطلق عين المقيد ، او نفس العيني المتقوم بخصائصه في هذا ، أو ذاك من الأشياء ذات الكيان المادي ، أو بمعنى آخر : يرون أن الله هو عين خلقه . وأما في الاعتقاد فيدينون بأن الكفر والايمان ، أو الشرك والتوحيد ، اسمان لحقيقة واحدة ، أو مترادفان لهما مدلول واحد واما في الدين ، فيرون السماوي منه عين الوضعي فالأول هو الله باعتباره حقيقة مجردة عن النعوت الايجابية أو السلبية ، أو الاضافية والوضع الثاني هو الله (وتعالى جد ربنا) باعتباره متجسدا في صورة بشرية ، وأما في الجزاء الأخروي . فيلتقي طرفاه الثواب والعقاب فالنعيم في الفردوس عين العذاب في جهنم ، كلاهما عين الآخر في الحقيقة والأثر ، وأما في الفكر : فيدينون بأن الحقيقة في

---

(١) فصوص الحكم ص ١٩٢ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٤ ، وهذه التصوف ص ١٢٠ ، وبغية المرتاد (?) النونية جـ ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

الخرافة ، أو الأسطورة ، وبأن الحق والباطل ، أو الصواب والخطأ يتحدان في الدلالة وكلاهما مقياس صحيح لصاحبه ... وان شئت حديثا اكثر اختصارا ، فقل : ان خلاصة دين الصوفية ، وفكرها وخلقها : لا تقابل ولا تضاد ، ولا تناقض ، اذ الكل ذات واحدة هي ذات الله سبحانه ، أو كما يقول ابن عربي : " ما في الوجود مثل ، فما في الوجود ضد ، فان الوجود حقيقة واحدة ، والشيء لا يضاد نفسه ".(١)

ويقول ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحادية - كصاحب الفصوص ونحوه - الذى يؤول اليه كلامهم ويصرحون به في مواضع - ان الحقائق تتبع العقائد ، وهذا أحد أقوال السوفسطائية ، فكل من قال شيئا او اعتقده فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد ، ولذا يجعلون الكذب حقا ، ويقولون : العارف لا يكذب أحدا فان الكذب هو أيضا امر موجود وهو حق في نفس الكاذب ، فان اعتقده كان حقا في اعتقاده ، وكلامه ، ولهذا يأمر المحقق أن تعتقد كلما يعتقده الخلائق كما قال :

عقد الخلائق في الاله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا

قال ومضمون هذا الأصل : أن كل انسان يقول ما شاء ويعتقد ما شاء من غير تمييز بين حق وباطل ، وصادق وكاذب ، وأنه لا ينكر في الوجود شيء ، وهكذا يقولون هذا من جهة الخبر والعلم ، وأما من جهة الأمر والعمل فان محققهم يقول : ما عندنا حرام ، ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم ، فما عندهم أمر ولا نهي ... فعطلوا الصانع والرسالة والحقائق كلها ، وجعلوا الحقائق بحسب ما يكشف للانسان ، ولم يجعلوا للحقائق في أنفسها حقائق تتحقق به ، يكون ثابتا ، وبنقيضه منتفيا ، بل هذا عندهم يفيد الاطلاق ، الا تقف مع معتقد ، بل تعتقد جميع ما اعتقده الناس ، فان كانت أقوالا متناقضة ، فان الوجود يسع هذا كله ، ووحدة الوجود تسع هذا كله ..(٢)

---

(١) هذه هي الصوفية ص ١٣٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ٩٨ - ١٠٣ ، ص ٢١١ .

فتبا لعقول يبلغ بها السخف الى هذا الحد الذى لا يرضاه الا كل من انتكست فطرته فصار في عداد من لا يعتد بقولهم .

ولن نشغل أنفسنا بالرد على هذه الترهات فان مجرد تصورها كاف في بيان فسادها (١) .

ولكن ما يهمني بيانه في هذا المقام : أنهم لم يثبتوا لله وجودا منفصلا يباين به مخلوقاته ، بل جعلوا وجوده عين وجود المخلوقات ، وفي هذا هدم لأهم أصل من أصول الايمان ألا وهو الايمان بالله سبحانه وتعالى .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وجماع أمر صاحب النصوص وذويه : هدم أصول الايمان الثلاثة ، فان أصول الايمان : الايمان بالله ، والايمان برسله ، والايمان باليوم الآخر .

فأما الايمان بالله : فزعموا أن وجوده وجود العالم ، ليس للعالم صانع غير العالم ، فقولهم : انما ينطبق على المعطلة مثل فرعون وحزبه ، فان فرعون يقر بوجود هذا العالم ، ويقول : ما فوقه رب ، ولا له خالق غيره فهؤلاء اذا قالوا : انه عين السموات والأرض ، فقد جحدوا ما جحده فرعون ، وأقروا بما أقر به فرعون ، الا أن فرعون لم يسمه الها ، ولم يقل هو الله ، وهؤلاء قالوا : هذا هو الله ، فهم مقرون بالصانع لكن جعلوه هو الصنعة ، فهم في الحقيقة معطلون وفي اعتقادهم مقرون ، وفرعون بالعكس كان منكرا للصانع في الظاهر ، وكان في الباطن مقرا به ، فهو أكفر منهم ، وهم أضل منه وأجهل ، ولهذا يعظمونه جدا .. (٢)

وكون وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فهذا كفر صريح باتفاق أهل الايمان وهو من أبطل الباطل في بديهة عقل كل انسان ، وان كان منتحلوه يزعمون أنه غاية التحقيق

---

(١) من أراد أن يقف على المزيد من بيان بطلان القول بوحدة الوجود والاتحاد فعليه بكتب شيخ الاسلام ابن تيمية وبالأخص مجموعة الرسائل والمسائل ، ومجموع الفتاوى وبالأخص الجزء الثاني وعليه أيضا بكتاب : مصرع التصوف للبقاعي ، وكتاب هذه هي الصوفية للشيخ عبد الرحمن الوكيل .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٤١

والعرفـــــان .

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الخالق تعالى بائن من مخلوقاته ، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته .

كما أن السلف والأئمة كفروا الجهمية لما قالوا : انه في كل مكان ، وكان مما أنكروه عليهم : أنه يكون في البطون ، والحشوش والأخليـة ؟ تعالى الله عن ذلك ، فكيف بمن يجعله نفس وجود البطون ، والحشوش والأخلية والنجاسات والأقذار ؟

وقد اتفق سلف الأمة أن الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاتـه ، ولا في أفعاله ، وقال من قال من الأئمة : من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد مـا وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها ، وأين المشبهـة والمجسمة من هؤلاء ، فان المشبهة والمجسمة غاية كفرهم : أن يجعلوه مثل المخلوقـات . لكن يقولون : هو قديم ، وهي محدثة .

أما أهل الوحدة والاتحاد : فجعلوه عين المخلوقات ، وجعلوه نفس الأجســام المصنوعات ، ووصفوه بجميع النقائص والآفات ، وهذا القول أدخل في الكفر من قول المشبهة والمجسمة .

فالاسلام لا يقر القول بوحدة الوجود ، أو أن الله تعالى عما يقولون علوا كبـيرا - هو مجموع هذه الموجودات . كما لا يقر غيره من أقوال المعطلة والمشبهة بل الذى جاء به الاسلام وأيده ودل عليه : هو : ان الله سبحانه فوق سمواته ، مستوعلى عرشه بائـــن من خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ، وكما علم المباينة والعلو بالمعقول الصريح ، الموافق للمنقول الصحيح ، وكما فطر الله على ذلك خلقه ، من اقرارهم به ، وقصدهم اياه سبحانه وتعالى (١) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢ ص ١٢٦ ، ١٤٠ ، ١٨٨ ، ٢٩٧ .

(البـــــاب الخامـــــس)

العـــرش وما يتعلـــق به من بحـــوث :

عرش الله سبحانه وتعالى مما تواترت به الأخبار من الكتاب والسنة وما انعقـــد اجماع السلف الصالح على اثباته ، ولكن ما هو العرش ؟ هذا مما اختلف أصحاب المقالات في تصوره وتصويره . فكل قوم يصورونه ، أو يتصورونه على أساس مذهبي وقر في نفوســـهم اما نتيجة بحوث عقلية بحتة ، أو توارثوه عن مشايخهم الذين يعتقدون فيهم العصمـــة ، ويسلمون لهم بكل ما يقولون ، ويخضعون النصوص لتلك المفاهيم العقلية الخاصة بهـــم ، أولئك الأقوال الموروثة بالتلقي عن مشايخهم ، حتى وجد ممن يدعي المعرفة باللســـان العربي من أصحاب المعاجم من سايرهم على تلك المفاهيم ، وحاول اخضاع اللغة لهـــا ، وتحميلها من المصطلحات الكلامية المحدثة ما لم يكن معروفا في اللسان العربي ، حتى ظن أن هذه المعاني المحدثة هي الحقيقة في اللغة ، ولهم تحايلات على تبرير ما يذهبـون اليه من صرف للمعاني الحقيقية للألفاظ الواردة في العرش وغيره من الأمور الاعتقادية الى معان مجازية لا يدل عليها السياق ، ولا يحتملها اللفظ في أصل وضعه ، ولا في ســياق النصوص التي جاء ذكره فيها .

ولذا رأيت أن أفرد العرش وما يتعلق به من أمور بباب خاص ، وسيكون الكـلام في هذا الباب في فصول .

الفصـــل الأول :

(معنى العـــرش في اللغـــة)

العرش في كلام العرب هو السرير الذى يتخذه الملك ، يقال له : عرش .(١)

---

(١) كتاب الزينة في الكلمات الاسلامية العربية لأبي حاتم احمد بن حمدان الـــرازى جـ ٢ ص ١٥٤ .

قال الخليل بن احمد : العرش السرير للملك [١] ، وقال ابن دريد : والعرش : السرير [٢] . ومثل ذلك قال غيرهما من أئمة اللغة ، فقد قال الأزهرى ، وابن منظور: العرش سرير الملك [٣] . واستدلا على ذلك بسرير ملكة سبأ ، فقد سماه الله عز وجل عرشا فقال على لسان الهدهد (اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم) [٤] وقالا : ان معنى قوله (ولها عرش عظيم) بمعنى السرير الذى يجلس عليه الملك [٥] ، وزاد صاحب اللسان ، فجعل هذا هو الحقيقة في معنى العرش ، فقال : بعد أن فسر العرش بأنه السرير " وقد يستعار لغيره " أى لغير سرير الملك ، وعرش البارى سبحانه لا يحد والجمع أعراش وعروش وعرشه [٦] .

قلت : ولعل مراد ابن منظور : من قوله (وعرش الله لا يحد) بأنه لا يبلغه وصف الواصفين ، لأنه ليس لأحد اطلاع عليه حتى يصفه ، أو يحده بحد يعلم . بل هو من علم الغيب الذى لا مجال للعقول في الخوض فيه ، كيف لا ، وقد قال حبر الأمة عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما : (.... والعرش لا يقدر قدره) [٧] .

وقال أبو عبيدة في معنى قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) [٨] مجازه : على السرير [٩] ، وقال عند قوله تعالى (ثم استوى على العرش) مجازه : علا عليه ، ويقال : استويت على ظهر الفرس وعلى ظهر البيت [١٠] . وروى عن مجاهد في معنى الآية الأولى

---

(١) كتاب العين للخليل بن احمد الفراهيدى جـ ١ ص ٢٩١ .
(٢) جمهرة اللغة لابن دريد جـ ٢ ص ٣٤٤ .
(٣) تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهرى جـ ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب لابن منظور جـ ٨ ص ٢٠٢ .
(٤) سورة النمل آية : ٢٣ .
(٥) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ١ ص ٤١٣ . لسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٢ .
(٦) لسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٢ .
(٧) المستدرك للحاكم جـ ٢ ص ٢٨٢ موقوفا وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي
(٨) سورة يوسف آية : ١٠٠ .
(٩) المجاز لأبي عبيدة جـ ص
(١٠) المصدر نفسه جـ ص

بأنه قال : على السرير.(١)

ومن معاني العرش في اللغة : البيت ، وجمعه عروش ، وعرش البيت سقفه ، والجمع كالجمع.(٢) وفي الحديث ، كنت أسمع قراءة رسول الله (صلعم) وانا على عريشي.(٣) وفيه أيضا : "أو كالقنديل المعلق بالعرش"(٤) يعني بالسقف ، ومنه قوله تعالى (وهي خاوية على عروشها).(٥)

قال الزجاج والكسائي : في هذه الآية : أى على أركانها ، وقال غيرهما : أى صارت على سقوفها(٦) كما قال تعالى (فجعلنا عاليها سافلها)(٧) أراد أن حيطانها قائمة وقد تهدمت سقوفها ، فصارت في قرارها وانقعرت الحيطان من قواعدها ، فتساقطت على السقوف المتهدمة قبلها.(٨) ومعنى الخاوية ، والمنقعرة واحد(٩) ، يدل على ذلك قوله تعالى في قصة قوم عاد (كأنهم أعجاز نخل خاوية)(١٠) وقوله في موضع آخر يذكر هلاكهم أيضا : (كأنهم أعجاز نخل منقعرة)(١١) فمعنى الخاوية والمنقعرة في الآيتين واحد ، وهي المتقلعة من أصولها حتى خوى منبتها ...(١٢)

والعرش أيضا بناء فوق البئر يقوم عليه الساقي ، قاله ابن الأعرابي(١٣) ، وأنشد :

---

(١) كتاب الزينة لأبي حاتم جـ ٢ ص ١٥٤ .
(٢) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٣ ، وتاج العروس جـ ٤ ص ٣٢١ .
(٣) سنن النسائي باب رفع الصوت بالقرآن جـ ٢ ص ١٧٨ ، وسنن ابن ماجه كتاب الاقامة باب ما جاء في القراءة في صلاة الليل جـ١ ص ١٢٩ ومسند احمد جـ٦ص٣٢٢
(٤) صحيح مسلم كتاب الامارة .
(٥) سورة البقرة آية ٢٥٩ ، والكهف آية ٤٣ ، والحج آية ٤٥ .
(٦) تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٣ .
(٧) سورة هود آية : ٨٢ .
(٨) تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٣ ، تارج العروس جـ ٢ ص ٣٢١ .
(٩) المصادر نفسها .
(١٠) سورة الحاقة آية : ٧
(١١) سورة القمر آية : ٢٠
(١٢) تهذيب اللغة جـ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٣ .
(١٣) تهذيب اللغة للازهرى جـ ١ ص ٤١٤ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٣ .

أكل يوم عرشها مقيلـــي (١)

وعرش البئر طيها بالخشب بعد ما يطوى موضع الماء بالحجارة ، والجمع عروش . (٢)

قال أبو ليلى : اذا كانت رخوة لا تمسك الطي لأنها رملة ، فيغرس أعلاهـــا بالخشب يوضع بعضه على بعض ، ثم يقوم السقاة عليه فيستقون ، (٣) وأنشد للقطامي قوله :

وما لمثابـات (٤) العـروش بقيـــة   اذا ســئل من تحت العروش الدعائم (٥)

وكذا قال ابو عبيد ، فصار عرش البئر طيها بالخشب ، والعرش البناء الـــذى يكون على قمتها ، يقوم عليه الساقي . وربما سميت معروشة أيضا اذا ظلّلت . (٦)

والعـــرش ما عرش من بناء يستظل به (٧) ، قال الأزهرى : وقد رأيت العرب تسمي المظال التي تسوى من جريد النخل ويطرح فوقها التمام عروشا ، والواحد منها عريـــش ، ثم يجمع عرشا ، ثم عروشا جمع الجمع . (٨) وقال ابن سيده : وعندى أن عروشا جمع عـــرش وعرشا جمع عريش ، وليس جمع عرش لأن باب فعل وفعل ، كرهن ، ورهن ، وسحل وسحـــل لا يتسع . (٩)

وقال الأصمعي : العرش المظلة تبنى من قصب وغيره . (١٠)

وقال أبو عبيدة : في قوله تعالى (وما كانوا يعرشون) (١١) مجازه يبنون البيوت . (١٢)

ويقال للقصر عرش ، ومنه قول الشاعر :

---

(١) تهذيب اللغة للأزهرى جـ ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٣ .

(٢) كتاب العين جـ ١ ص ٢٩١ ، وتهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٤ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٤ .

(٣) كتاب الزينة لأبي حاتم جـ ٢ ص ١٥٦ ، وتهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٤ .

(٤) المثابة : اعلى البئر حيث يقوم الساقي .

(٥) ديوان القطامي طبع بيروت ص ١٣١ .

(٦) جمهرة اللغة جـ ٢ ص ٣٤٤ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٤ .

(٧) كتاب العين جـ ١ ص ٢٩١ ، تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٥ ، وتاج العروس جـ٤ ص ٣٢١ .

(٨) تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٤ .

(٩) كتاب الزينة لأبي حاتم جـ ٢ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(١٠) سورة الأعراف آية : ١٣٦ .

(١١) مجاز القرآن لأبي عبيده جـ ١ ص ٢٢٧ .

فجاءت كعرش الهاجري المطين (١).

وروى أبو عبيد باسناده عن مجاهد في قوله (وما كانوا يعرشون) قال : يبنون البيوت والمساكن (٢). قال أبو عبيدة : والعروش البناء المبني ، وكذلك كل شيء نصبته كالبنـــــاء (٣).

والعـــرش السطح (٤).

والعرش الجنازة ، وهو سرير الميت (٥)، قيل : ومنه الحديث " اهتز العرش لمـوت سعد بن معاذ " (٦) والصحيح أن المقصود بالعرش في هذا الحديث : عرش الرحمـــــن تبارك وتعالى كما جاء مصرحا به في الصحيحين وغيرهما من طرق متعددة أن النبي صلـى الله عليه وسلم قال : " اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ " (٧). قال الحاكم : الأحاديث التي تصرح باهتزاز عرش الرحمن مخرجة من الصحيحين ، وليس لمعارضها في الصحيح ذكر (٨). وقال ابن حجر : وقد جاء حديث اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر وثبت في الصحيحين ، فلا معنى لانكاره (٩).

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في رثاء سعد بن معاذ :

وما اهتز عرش الله من أجل هالك   سمعنا به الا لسعد أبي عمــــرو (١٠)

أما ما روى عن ابن عمر من أنه تأول العرش في الحديث بأن المراد به عرش سعد

(١، ٢، ٣) كتـــاب الزينة لأبي حاتم جـ ٢ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .
(٤) المصدر نفســه .
(٥) تاج العروس جـ ٤ ص ٣٢١ .
(٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب مناقب الأنصار ، باب مناقب سعد بــن معاذ جـ ٧ ص ١٢٢ . ومسند الامام احمد جـ ٣ ص ٢٤ .
(٧) المصدر نفسه جـ ٧ ص ١٢٣ ، وصحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة ، باب مــن فضائل سعد بن معاذ جـ ٧ ص ١٥٠ ، ومسند الامام احمد جـ٣ ص ٢٣٤ ، ٢٩٦ ، ٠٠ــ٠ ، وسنن النسائي ، كتاب الجنائز ، باب ضمة القبر وضغطه جـ٤ ص ١٠٠ وسنن ابن ماجه المقدمة باب فضائل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم — فضل سعد بن معاذ جـ ١ ص ٥٥ ، ٥٦ .
(٨) فتح الباري جـ ٧ ص ١٢٤   (٩) المصدر نفسه جـ ٧ ص ١٢٤ .
(٩) ضياء السالك ط١ سنة ١٣٨٨ جـ١ ص ١٢١ ، وكتاب العلو للذهبي ص ٧٢ .

الذى حمل عليه فان هذا من رواية عطاء بن السائب عن مجاهد عن ابن عمر ، وفي حديث عطاء مقال لأنه ممن اختلط في آخر عمره هذا أمر[1] ، أما الأمر الثاني : فان ابن عمر قد رجع عن ذلك ، وجزم بأنه اهتز له عرش الرحمن ، أخرج ذلك ابن حبان من طريق عن مجاهد عنه[2]. أضف الى ذلك أن الأحاديث التي تصرح باهتزاز عرش الرحمن لموت سعد مخرجة في الصحيحين ، وليس لمعارضها ذكر فيهما .

وعرش الكرم . ما يدعم به من الخشب ، عرش الكرم يعرشه ، ويعرشه عرشا ، وعروشا ، وعرّشه ، عمل له عرشا ، ويقال : اعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه على العرش.[3]

وعرش الرجل قوام أمره[4] ، والعرش الملك[5] ، يقال ثل عرشه ، أى زال ملكه.[6]

قال زهير بن أبي سلمى :

تداركتما الأحلاف قد ثل عرشها وذبيان اذ زلت بأقدامها النعل[7]

وقال عدى بن زيد في النعمان :

ولو هلكت تركت الناس في وجل بعد الجميع وصار العرش أكسارا[8]

والعرش من القوم رئيسهم ، المدبر لأمرهم ، على التشبيه بعرش البيت ، وبه فسر قول الخنساء :

كان أبو حسان عرش هوى مما بناه الدهر دان ظليل[9]

(١ ، ٢) فتح البارى جـ ٧ ص ١٢٤ .

(٣) تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٥ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٤) كتاب العين جـ ١ ص ٢٩١ ، وتهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٥ ، وكتاب الزينة جـ ٢ ص ١٥٧ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٤ .

(٥) المصادر نفسها ، وجمهرة اللغة جـ ١ ص ٤٧ .

(٦) تهذيب اللغة ١ / ٤١٤ ، وكتاب الزينة ٢ / ١٥٧ .

(٧) المصدران نفسهما ولسان العرب ٨ / ٢٠٤ ، وكتاب جمهرة اللغة ١ / ٢٧ وديوان زهير ص ٢١ .

(٨) كتاب الزينة جـ ٢ ص ١٥٨ .

(٩) تاج العروس ٤ / ٣٢١ ، ولسان العرب ٨ / ٢٠٤ ، وكتاب العين ١ / ٢٩٢ ، وكتاب الزينة جـ ٢ ص ١٥٨ ، وديوان الخنساء طبع بيروت لبنان ص ١١٥ .

والعرش للطائر عشه الذى يأوى اليه [١]، والعرش من القدم ما نتأ من ظهر القدم وهو ما بين عيرها واصابعها [٢]، وقيل ما نتأ في ظهرها وفيه الأصابع ، والجمع أعـــراش وعِرَشه [٣]. وقال ابن الأعرابي : ظهر القدم العرش ، وباطنه الأخمص [٤].

والعرش : اربعة كواكب قدام السماك الأعزل [٥]. قال ابن أحمر :

باتت عليه ليلة عرشية شربت وبات على نقا متهدم [٦]

والملاحظ في معنى العرش في كل ما يرد فيه من المعاني أنه يعنى به كل شيء عال حسي كان أو معنوى . الآ أنه في الحسي ظاهر الدلالة ، أما في الأمر المعنـــوى فلا بد من قرينة حالية أو مقاليـة تبين أنه مصروف عن المعنى الحقيقي الظاهر الذى يدل عليه اللفظ بأصل وضعه ، الى غيره من تلك المعاني التي صرف اليها على سبيل التشبيه .

قال ابن الجوزى في تفسيره : قال الخليل بن أحمد العرش : السرير ، وكـل سرير للملك يسمى عرشا ، وقلما يجمع العرش الا في الا ضطرار [٧].

قال ابن تيمية رحمه الله : وقد روى ابن أبي حاتم عن أبي روق عن الضحـــاك عن ابن عباس يسمى : عرشا لا رتفاعه .

قال ابن تيمية : والا شتقاق يشهد لهذا ، كقوله (وما كانوا يعرشون) وقوله : (معروشات وغير معروشات) وقول سعد : (وهذا كافر بالعرش) [٨] ومقعد الملك يكـون

---

(١) تاج العروس جـ ٤ ص ٣٢١ .
(٢) تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٦ ، لسان العرب ٨/ ٢٠٥ ، تاج العروس٤/ ٣٢١.
(٣) لسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٥ .
(٤) تهذيب اللغة جـ ١ ص ٤١٦ ، ولسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٥ .
(٥)(٦) لسان العرب جـ ٨ ص ٢٠٥ ، وكتاب الزينة جـ ٢ ص ١٥٧ .
(٧) زاد المسير في علم التفسير لا بن الجوزى جـ ٢ ص ٢١٢ .
(٨) صحيح مسلم كتاب الحج باب جواز التمتع جـ ٤ ص ٤٧ ، ومسند الامام احمد ١/ ١٨٧ فتح الباري صحيح البخارى ، كتاب الجهاد ، باب درجات المجاهدين في سبيل الله جـ ٦ ص ١١ بلفظ " وفوقه عرش الرحمن " وكتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء جـ ١٣ ص ٤٠٤ ، ولفظه ، ومسند الامام احمد جـ ١ ص ٢٠٧ ، جـ ٢ ص ١٩٧ ، ٣٣٥ ...

أعلى من غيره ، فهذا بالنسبة الى غيره عال عليه ، وبالنسبة الى ما فوقه هو دونه وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " اذا سألتم الله فاسألوه الفردوس ، فانه أعلى الجنة وأوسط الجنة ، وسقفه عرش الرحمن "(١) فدل على أن العرش أعلى المخلوقات.(٢)

قال أبو الفرج : واعلم أن ذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والاسلام قال أمية بن الصلت :

مجدوا الله فهو للمجد أهل	ربنا في السماء أمسى كبيرا
بالبناء الأعلى الذي سبق الناس	وسوى فوق السماء سريرا
شرجعاً ما يناله بصر العين	ترى دونه الملائك صورا(٣)

قال ابن تيمية : يريد أنه ذكره من العرب من لم يكن مسلما ـ أخذه من أهل الكتاب ، فان أمية ونحوه انما أخذ هذا عن أهل الكتاب ، والا فالمشركون لم يكونوا يعرفون هذا .(٤)

قلت ومراد ابن تيمية رحمه الله : أن العرب في جاهليتهم لم يكونوا يعرفون أن الله عرشا ، الا من تلقى ذلك منهم عن أهل الكتاب . أما أن العرب تسمى السرير الذي يجلس عليه الملوك عرشا فهذا مما لا ينكر .

---

(١) فتح الباري ، كتاب الجهاد ، باب درجات المجاهدين في سبيل الله جـ ٦ ص ١١ بلفظ " وفوقه عرش الرحمن " وكتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء جـ ١٣ ص ٤٠٤ ، ومسند الامام احمد جـ ١ ص ٢٠٧ ، جـ ص ١٩٧ ، ٣٣٥

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

(٣) زاد المسير في علم التفسير جـ ٢ ص ٢١٢ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

الفصـــل الثانـــي :

معنى العرش في القرآن والسنة وعرف السلف الأولين من الصحابة والتابعين ومـن تبعهـم من الأئمـة والعلمـاء

جاء ذكر العرش في القرآن الكريم في آيات كثيرة ، كقوله تعالى (وكان عرشـه على الماء)(١) ، وفي قوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم)(٢) وفي قوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش)(٣) ، وفي قوله تعالى (ويحمـل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)(٤) ، وفي قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)(٥) ، وفـي قوله تعالى (ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا)(٦) ، وفي قوله تعالى (ثـم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع)(٧) ، وفي قوله تعالى (ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها)(٨) ، وفي قوله (ثم استوى على العـــرش يغشي الليل النهار .. الآية)(٩) .

وما تقدم من الآيات وغيرها مما لم أذكره تبين أن لله تبارك وتعالى عرشا ، وأنـه تعالى استوى على عرشه ، أي علا عليه وارتفع كيف شاء ، وكما شاء ، وأن للعرش حملـة يحملونه كما أن الملائكة حافين من حوله يسبحون بحمد ربهم ، والله سبحانه وهو فوق عرشه على الوجه اللائق بجلاله وعظمته ، يدبر أمر الكون ، لا تخفى عليه منه خافية ، ولا يعـزب عنه من أمر هذا الكون وما فيه مثقال ذرة ، يعلم ما يلج في الأرض ، وما يخرج منها يدبـر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه ...(١٠) يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ...

وكما جاء ذكر عرش الرحمن تبارك وتعالى في القرآن الكريم ، فقد جاء ذكره كذلك في السنة المطهرة في أحاديث كثيرة منها :

---

(١) سورة هود : ٧ (٢) سورة غافر : ٧ (٣) سورة الزمر آيـة : ٧٥
(٤) سورة الحاقة : ١٧ (٥) سورة طـه : ٥ (٦) سورة الفرقان آية: ٥٩
(٧) سورة السجدة : ٤ (٨) سورة الحديد : ٤ (٩) سورة الاعراف آية ٥٤
(١٠) سورة السجدة : ٥

ما جاء في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : وجنازة سعد بن معاذ بين أيديهم "اهتز لها عرش الرحمن" وفي رواية أخرى : "اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ" .(١)

ومنها ما جاء في سنن أبي داود وغيره : من حديث جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم اعرابي فقال : يا رسول الله : جهدت الأنفس وضاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ، فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك . قال رسال الله صلى الله عليه وسلم : "ويحك أتدرى ما تقول ؟" وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ، ثم قال : "ويحك أتدرى ما الله ، ان عرشه على سمواته لهكذا ، وقال باصابعه مثل القبة عليه" ...(٢)

وقال ابن بشار في حديثه "ان الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته ، وساق الحديث ..(٣)

ومنها حديث العباس بن عبد المطلب وهو حديث الأوعال الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تدرون ما بعد ، ما بين السماء والأرض ؟ قالوا : لا ندرى قال : "ان بعد ما بينهما اما واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم السماء فوقها كذلك ، حتى عد سبع سموات .. ثم فوق السابعة بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء الى سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء الى سماء ، ثم على ظهورهم العرش بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء الى سماء ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك .(٤)

---

(١) سبق تخريجه .
(٢) سنن ابي داود كتاب السنة باب في الجهمية جـ ٢ ص ٢٣٢ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢٣٢ .
(٤) سنن أبي داود كتاب السنة ، باب في الجهمية جـ ٤ ص ٢٣٢ ، وسنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية جـ ١ ص ٦٩

ومنها حديث أبي رزين العقيلي قال : يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : "كان في عماء ما تحته هواء ، وما فوقه هواء ، ثم خلق العرش بعد ذلك ..." (١)

ومنها ما في صحيح البخارى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله ، كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض فاذا سألتم الله فسلوه الفردوس ، فانه أوسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفجر أنهار الجنة (٢) والأحاديث التي تتحدث عن عرش الله اكثر من أن تحصر في هذا البحث لكني اعتقد أن ما ذكرته كاف شاف في اثبات عرش الرحمن ، بل ان آية واحدة من كتاب الله الكريم ، أو حديث واحد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تكفي المسلم في اثبات ذلك ،

وفيما تقدم من النصوص القرآنية ، والحديثية تبين لنا أمور :

منها : مباينة العرش لغيره من المخلوقات ، وأنه ليس نسبته الى بعضها كنسبة بعضها الى بعض .

ومنها : أن للعرش حملة تحمله ، وأن الملائكة تحف به ، وأن حملته ومن حوله يسبحون بحمد ربهم .

ومنها : ان الله قد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض كما قال تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) (٣) . وكما تقدم من حديث أبي رزين ، كما قد ثبت في صحيح البخارى وغيره عن عمران

---

(١) سنن ابن ماجة المقدمة باب فيما انكرت الجهمية جـ ١ ص ٦٤ ، ٦٥ ، وابن كثير في تفسيره جـ ٢ ص ٤٦٩ ، وقال عنه الترمذى هذا حديث حسن .

(٢) فتح البارى شرح صحيح البخارى كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء جـ ١٣ ص ٤٠٤ .

(٣) سورة هود آية : ٧ .

ابن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكـان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض" وفي رواية له : كـان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكـر كل شيء " وفي رواية لغيره صحيحة : كان الله ولم يكن شيء معه ، وكان عرشه على الماء، ثم كتب في الذكر كل شيء[1] ، وثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ان الله قد مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء "[2] . وهذا التقدير بعد وجود العرش ، وقبل خلـق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وقد تمدح سبحانه وتعالى بأنه ذو العرش كقولـه سبحانه وتعالى : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذى العرش سبيـلا) وقوله : (رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يـوم التلاق يوم هم بارزون ، لا يخفى على الله منهم شيء ، لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)[3] وقوله (فسبحان الله رب العرش عما يصفون)[4] ، وقوله (وهو الغفور الودود ذو العـرش المجيد)[5] . كما وصف عرشه بأنه عظيم كما في قوله تعالى (فان تولوا فقل حسبي اللـه لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم)[6] . وقوله (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم)[7] ، ووصفه أيضا بأنه كريم ، كما في قوله تعالى (فتعالى الله الملك الحق لا اله الا هو رب العرش الكريم)[8] ووصفه بأنه مجيد كما في قوله تعالى (ذو العرش المجيد) على قراءة الخفض صفة للعرش ، وهي قراءة صحيحة . قال ابن كثير عند تفسيره لبعض هذه الآيات : بأن الله وصف نفسه بأنه مالك كل شيء وخالقه ، لأنه رب العـرش

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب بدء الخلق جـ٦ ص٢٨٦ ، وكتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء جـ ١٣ ص ٤٠٤ ومسند الامام احمد جـ٢ص٢١٢، ٥٠١ جـ ٢ ص ٤٣١ .

(٢) صحيح مسلم م٧جـ٨ص٥١ ، سنن الترمذى ٣/ ٣١١ ، الأسماء والصفات ص ٣٧٤ .

(٣) سورة غافر آية ١٥ (٤) سورة الأنبياء آية ٢٢ (٥) سورة البروج آية ١٥ .

(٦) سورة التوبة آية ١٢٩ (٧) سورة المؤمنون ٨٦ (٨) سورة المؤمنون آية ١١٦

العظيم ، الذى ليس في المخلوقات أعظم منه ، وهو سقف جميع المخلوقات ، وجميع الخلائق من السموات والأرضين ، وما فيهما ، وما بينهما تحت العرش مقهورون بقدرة الله تعالى ، وعلمه محيط بكل شيء وقدره نافذ في كل شيء ، وهو على كل شيء قدير [(١)]. وفي السنة المطهرة من وصف العرش وعظمته أحاديث كثيرة .

منها ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عند الكرب " لا اله الا الله العظيم الحليم ، لا اله الا الله رب العرش العظيم ، لا اله الا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم " [(٢)].

ومنها حديث أبي ذر المشهور قال : قلت يا رسول الله ايما أنزل عليك أعظم قال "آية الكرسي " ثم قال : " يا أبا ذر ما السموات السبع مع الكرسي الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة " [(٣)].

وقد انعقد اجماع السلف الأولين من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين على اثبات عرش الرحمن تبارك وتعالى ، وأثبتوا ما نطقت به النصوص في ذلك من الكتاب والسنة وقد سار على نهجهم في ذلك أئمة الهدى من بعدهم كالأئمة الأربعة ، وغيرهم من علماء

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٤٣٣ ، جـ ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٢ ، ٣٧٧ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخارى كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء جـ١٣ ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ وباب قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه .. الخ) جـ١٣ ص ٤١٥ ، وسنن ابن ماجه في كتاب الاقامة باب ما جاء في صلاة الحاجة جـ ١ ص ٤٤١ ، وكتاب الجنائز ، باب تلقين الميت لا اله الا الله جـ ١ ص ٤٦٥ ومسند الامام احمد جـ ١ ص ٩٢ ، ٩٤ ... الخ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٥ وتفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ ، ٥٣٨ ، والعلو للذهبي ص ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ٩٠ وقال ابن تيمية في الفتاوى جـ ٦ ص ٥٥٦ والحديث له طرق ، وقد رواه ابو حاتم بن حبان في صحيحه . قال ابن حجر : وله شاهد صحيح عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه فتح الباري جـ ١٣ ص ٤١١ . وأحمد في المسند وغيرهما .
قلت ولم أجد في المسند من مسند ابي ذر غير قوله (يا رسول الله أيما أنزل عليك أعظم ؟ قال "آية الكرسي " دون ما بعدها .

الأمة وأعلامها المقتدى بهم ، الذين ثبتوا على دين الله الخالص واتبعوا هدى الكتاب والسنة وما أثر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تزغ قلوبهم ، او تنحرف بهم الأهواء أو يقعوا في بؤرة التعصب المذهبي ، والتقليد للمشايخ ، بل داروا فيما يتعلق بأمور العقيدة مع نصوص القرآن والسنة نفيا واتباعا . فأثبتوا لله ما أثبته لنفسه ، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم ، ونفوا عنه ما نفاه عن نفسه ، أو نفاه عنه رسوله من سمات النقص والعيب ، وسكتوا عما لم تتحدث عنه النصوص ، وحسبهم ذلك ، فسلموا مما وقع فيه غيرهم ممن أجاز لعقله التكلم في أمور الغيب ، وعارض بعقله النصوص بناء على مقدمات وأصول التزموا لأجلها لوازم قد تجوز في حق المخلوق ولكنها لا تجوز ، ولا تتصور في حق الخالق سبحانه وتعالى ، كما سنبين ذلك في المبحث التالي ، والمتتبع لما أثر عن السلف فيما يتعلق باثبات العرش ، وبيان سعته وعظمته . يعجز عن حصر الآثار الواردة عنهم في ذلك ، وان كانت عباراتهم لا تخرج عن مضمون ما بينته النصوص الشريفة من الكتاب والسنة من أمر العرش ، وسأكتفي ببعض ما جاء عن بعضهم في ذلك .

قال الضحاك عن ابن عباس : انما سمي العرش عرشا لارتفاعه .(١)

وقال الأعمش عن كعب الأحبار : ان السموات والأرض في العرش كالقند يل المعلق بين السماء والأرض .(٢)

وقال عبد الله بن مسعود ، ومجاهد ما لسموات والأرض في العرش الا كحلقة في أرض فلاة(٣) .

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ - ص ٤٠٢ .

(٢) المصدر نفسه الجزء والصفحة ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٠٣ .

(٣) المصدر نفسه الجزء والصفحة ، والرد على بشر المريسي للدارمي ضمن عقائد السلف للنشار ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

وقال ابن عباس : العرش لا يقدر قدره أحد الآ الله عز وجل .(١)

وقال بعض السلف : العرش من ياقوتة حمراء .(٢)

وعن عبد الله بن مسعود قال : بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام والعرش على الماء والله فوق العرش ، وهو يعلم ما انتم عليه .(٣)

وعلى هذا المنوال من اثبات عرش الرحمن تبارك وتعالى نهج السلف وانعقد اجماعهم على ذلك ، ولم يعلم أن أحدا منهم خالف في ذلك .

قال الدارمي : وفي العرش وحملة العرش أخبار كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين .(٤)

وقال في رده على بشر المريسي : وما ظننا أن نضطر الى الاحتجاج على أحد ممن يدعي الاسلام في اثبات العرش ، والايمان به حتى ابتلينا بهذه العصابة الملحدة في آيات الله — يعني الجهمية — فشغلونا بالاحتجاج بما لم تختلف فيه الأمم قبلنا ، وقد حقق الله العرش في أي كثيرة من القرآن الكريم ..(٥)

وقال ابن قتيبة في رده على النفاة المعطلة : وطلبوا للعرش معنى غير السرير ، والعلماء بالله لا يعرفون للعرش معنى الا السرير ، وما عرش من السقوف وأشباهها .(٦) ثم جاء بشعر أمية بن ابي الصلت الذى سبق لي أن ذكرته .

---

(١) المصدران نفساهما جـ ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، وعقائد السلف ص ٤٢٩ ، والعلو للذهبي ص ٩٤ ، ٦١ .

(٢) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٤٣٥ والقائل هو سعد الطائي وقتادة . قال ابن حجر وقع في مرسل قتادة أن العرش ياقوتة حمراء ، أخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه في قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) قال هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء وعرشه من ياقوتة حمراء ، قال ابن حجر : وله شاهد عن سهل بن سعد مرفوع لكن سنده ضعيف . انظر فتح البارى جـ ١٣ ص ٤١٥ .

(٣) الرد على بشر المريسي ص ٤٢٩ ، ٤٤٧ ، ٤٦٣ ، وكتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠١ ، والعلو للذهبي ص ٦٤ .

(٤) الرد على بشر المريسي ص ٤٥٠ .

(٥) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٣ .

(٦) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة . ضمن مجموع عقائد السلف ص ٢٤٠ .

وقال البيهقي بعد أن سرد بعض الآيات التي ذكرناها في بداية الفصل .
وأقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير ، وأنه جسم مجسم خلقه الله تعالى وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف ، كما خلق في الأرض بيتا وأمر بني آدم بالطواف واستقباله في الصلاة . قال : وفي أكثر هذه الآيات دلالة على صحة ما ذهبوا اليه ، وفي الأخبار والآثار الواردة في معناه دليل على صحة ذلك ...(١)

وقال ابن تيمية رحمه الله : العرش موجود بالكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأئمتها(٢). وقال الذهبي : القرآن مشحون بذكر العرش ، وكذلك الآثار ، بما يمتنع أن يكون المراد به الملك ، فدع المكابرة والمراء ، فان المراء في القرآن كفر(٣) .

وعلى هذا المنوال من اثبات عرش الرحمن نهج السلف وانعقد اجماعهم وتبعهم في ذلك أئمة الهدى من بعدهم ، الذين نهجوا نهج سلفهم الصالح ، واقتدوا بهم ..

مسألة العرش أعظم المخلوقات وسقفها :

كون العرش أعظم المخلوقات وسقفها ثابت في صحيح السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والنصوص في ذلك تبلغ حد التواتر ، من ذلك حديث الأوعال عن العباس ابن عبد المطلب(٤) وحديث جبير بن مطعم كذلك الذى فيه : ان الله عز وجل فوق عرشه وعرشه فوق سمواته ...) .

وحديث أبي هريرة : وفيه أن في الجنة أو للجنة مائة درجة ... كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض ، فاذا سألتم الله تعالى فسلوه الفردوس . فانه وسط

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٢ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٨٤ .
(٣) العلو للذهبي ص ٤٨ .
(٤) طعن في حديث الأوعال بأن مداره على عبد الله بن عميرة ، وقد قال عنه الذهبي في العلو ص ٥٠ : عبد الله فيه جهالة ، وقال البخارى في تاريخه : عبد الله بن عميرة لا يعرف له سماع من الأحنف ، وقد تكفل شيخ الاسلام بالرد على من طعن في الحديث فقال : هذا الحديث مع أنه رواه أهل السنن كأبي داود وابن ماجه
يتبع ..

الجنة وأعلى الجنة ، وفوق عرش الرحمن ، ومنه تفجر انهار الجنة " .

ومنها ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام ، وبين كل سمائين خمسمائة عام ، وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام وبين الكرسي وبين الماء خمسمائة عام ، والكرسي فوق الماء والله تعالى فوق العرش لا يخفى عليه من أعمالكم شيء " وفي رواية وغلظ كل سماء مسيرة خمسمائة عام . وقد تقدمت رواية هذه الأحاديث والآثار قريبا ، فأشرت اليها مكتفيا بذكر موضع الشاهد ، وهي تقرر أن العرش عال فوق سائر المخلوقات . وأن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه عال عليه كيف شاء من غير حاجة الى العرش ، بل مع حاجة العرش وحملته اليه جل جلاله ، فهو حامل العرش وحملته بقدرته تعالى .

أما عظمة العرش وسعته فيكفي في وصفه ما وردت به الآثار من أن السموات والأرض وما فيهن وما بينهن ليست في الكرسي الا كحلقة في أرض فلاة وان الكرسي بما فيه بالنسبة الى العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة . أو كما قال بعض السلف : ان السموات والأرض في العرش كالقنديل المعلق بين السماء والأرض .(١) والعرش لا يقدر قدره الا الله تبارك وتعالى

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أذن لي أن أحدث عن ملك من ملائكة الله من حملة العرش ، ان ما بين شحمة أذنه الى عاتقه مسيرة سبعمائة عام "(٢) . وهذا

— والترمذى ، وغيرهم فهو مروى من طريقين مشهورين ، فالقدح في أحدهما لا يقدح في الآخر ، فقد رواه امام الأئمة ابن خزيمة في كتاب التوحيد الذي اشترط فيه أن لا يحتج فيه الا بما نقله العدل عن العدل موصولا الى النبي صلى الله عليه وسلم ، والاثبات مقدم على النفي ، والبخارى انما نفي معرفة سماعه من الأحنف ، لم ينف معرفة الناس بهذا فاذا عرف غيره ـ كامام الأئمة ابن خزيمة ما ثبت به الاسناد ، كانت معرفته واثباته مقدما على نفي غيره وعدم معرفته . وقد قال الذهبي عن الحديث : قد حسنه الترمذى وأخرجه الضياء في المختارة كما أخرجه الحافظ بن مندة في كتاب التوحيد . كما قال : وقد رواه أى حديث الأوعال ـ ابراهيم بن طهمان عن سماك ، وابراهيم ثقة .
انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ١٩٢ ، وكتاب العلو للذهبي ص ٥٠ .

(١) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، وفتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٠٣ .

(٢) سنن أبي داود كتاب السنة باب في الجهمية جـ٤ص ٢٣٢ ، والأسماء والصفات للبيهقي باب ما جاء في العرش والكرسي ص ٣٩٨ ، والعلو للذهبي ص ٧ وقال ...

مما يستدل به على عظمة العرش وسعته ، فان من كان عظم حملته بهذا الوصف وهم كما قال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقد فسرت الآية بأن المراد أنه يحمل عرشه تعالى ثمانية صفوف من الملائكة ، روى ذلك عن ابن عباس ، وسعيد بن جبير والشعبي والضحاك ، وعكرمة وابن جريج (١) . وهؤلاء الحملة الذين تعبدهم الله بحمل العرش ، مع ما ذكر عنهم من وصف بليغ في العظم والقوة ، قد روى أنهم لما خلقهم الله تبارك وتعالى وتعبدهم بحمل العرش ضعفوا عن حمله ، واستكانوا وجثوا على ركبهم بالرغم مما اعطاهم الله من القوة ، حتى لقنوا " لا حول ولا قوة الا بالله " . فجعل الله فيهم من الحول والقوة ما لم يبلغه علمهم ، فحملوا " (٢) .

وقد قال بعض السلف : ان مسافة ما بين قطرى العرش من جانب الى جانب مسيرة خمسين ألف سنة ، وارتفاعه عن الأرض السابعة مسيرة خمسين ألف سنة ، وانه -أي العرش- من ياقوتة حمراء (٣) .

يقول ابن كثير عند تفسير قوله تعالى (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش) (٤) السماء الدنيا محيطة بجميع الأرض ، وما حولها من الماء والهواء من جميع نواحيها وجهاتها وأرجائها ، مرتفعة عليها من كل جانب على السواء ، وبعد ما بينها وبين الأرض من كل ناحية مسيرة خمسمائة عام ، وسمكها في نفسها مسيرة خمسمائة عام ، ثم السماء الثانية محيطة بالسماء الدنيا ، وما حوت ، وبينهما مسيرة خمسمائة عام ، وسمكها خمسمائة عام ، وهكذا الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة كما قال تعالى (الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن) ... (٥)

---

(١) تفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ٥٩ ، وتفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٤٤٠ .

(٢) الرد على بشر المريسي ص ٤٤٣ ، وتفسير الطبرى جـ ٢٩ ص ٥٩ .

(٣) تفسير الطبرى جـ٢٩ ص ٧٠ ، ٧١ ، وتفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، جـ ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٤٣٥ ، جـ ٤ ص ٨٠ ، ٤٤٤ ، وكتاب العلو للذهبي ص ٥٨ ، ٦١ وفتح البارى جـ ١٣ ص ٤١٥ ، وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزى جـ ٢ ص ٢١٢ .

(٤) سورة الرعد آية ٢ (٥) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

ويقول الذهبي بعد كلام طويل عن العرش وسعته وعظمته : ... فما لظن بالعرش العظيم الذى اتخذه العلي العظيم لنفسه في ارتفاعه وسعته ، وقوائمه وماهيته وحملته والكروبيين الحافين من حوله ، وحسنه ورونقه وقيمته ، فقد ورد أنه من ياقوتة حمراء .... الى أن قال : نعم ، مالسموات والأرض في الكرسي الا كحلقة في فلاة وما الكرسي في العرش العظيم الا كحلقة في فلاة ، اسمع وتعقل ما يقال اليك ، وتدبر ما يلقى اليك ، والجأ الى الايمان بالغيب ، فليس الخبر كالمعاينة ...(١)

وعلى الايمان بالعرش وأن الله جل وعلا عليه استوى نهج السلف ، وانعقد اجماعهم على ذلك . كما قد اشرت الى ذلك عند ذكر الأدلة على اثبات علو الله واستوائه على عرشه . يقول ابوعبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين في كتابه الذى صنفه في أصول السنة : ومن قول أهل السنة : أن الله عز وجل خلق العرش ، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق ، ثم استوى عليه كيف شاء ، كما أخبر عن نفسه في قوله (الرحمن على العرش استوى) وقوله (ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض) - الآية .(٢)

وقال الطلمنكي : واجمعوا يعني أهل السنة والجماعة ، على أن لله عرشا وعلى أنه مستو على عرشه ...(٣) وبهذا القدر اكتفي والله أسأل الثبات على دينه .

---

(١) العلو للذهبي ص ٥٧ .
(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٤ .
(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤٤ .

الفصـــل الثالـــــث :

وفيه مطلبان :

المطلـــب الأول : العرش في عرف المعطلة والنفاة من المتكلمين ومن وافقهم

درج المتكلمون النفاة الذين حكموا عقولهم في الله وصفاته ، وما أخبر به تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من أمور الغيب ، على ألا يسلموا لما أخبرت بـــــه النصوص من الكتاب والسنة فيثبتوا ما أخبرت به ، ويصفوا الله بما وصف به نفسه سبحانـــه ، وبما وصفه به رسوله ، ولكنهم جعلوا عقولهم حاكمة على النصوص لا محكومة بها فيما يتعلـــق بأمور الغيب . فما أثبتته عقولهم بناء على مقاييس وتصورات قعدوها لأنفسهم أثبتوه وادعوا أن تلك المقاييس والتصورات العقلية ، براهين يقينية لا يتطرق اليها الشك ، ولا يأتيهـــا الباطل ، وحاولوا اخضاع النصوص ما استطاعوا لتلك المقاييس ، فكان تلقيهم في أمـــــور العقيدة — أعني ما يتعلق بأسماء الله وصفاته — من طريق عقولهم ، لا من الكتاب والســـنة وليس أدل على ذلك من أن ما أثبتوه من صفات الله مثل : العلم والقدرة والحيـــاة . . . الخ . قالوا فيها : هذه الصفات أثبتها العقل فأثبتناها ، ومعنى هذا أنها لو لم تثبت عندهم بطريق العقل لما كانوا ليثبتوها ، حتى ولو جاء بها النقل ، وهذا ما نجده منهم في الصفات الخبرية كالاستواء والنزول والاتيان ، فمع أن النصوص قد أثبتت هذه الصفـات لله على الوجه اللائق بجلال الله تبارك وتعالى ، الا أن المتكلمين النفاة قد تأولوهـــا ، وصرفوها الى معان أخرى بعيدة كل البعد عن روح النصوص ومضمونها .

ولما كان العرش يتعلق بأمر هام هو كونه — أي العرش — هو سقف جميـــــع المخلوقات مباين لها ، عال عليها ، والله تبارك وتعالى فوق عرشه العظيم عال عليه بائن من خلقه ، والمعطلة النفاة من المتكلمين ومن وافقهم ينكرون أن يكون الله كذلك ، كان لا بد لهم من أن يتكلموا في العرش بما يصرفه عن حقيقته ومعناه ، حتى يتسنى لهم نفـــــي

استواء الله وعلوه على عرشه ، وقد تباينت أقوالهم الا أنها تلتقي عند هدف واحد هو نفي الاستواء والعلو والفوقية .

وسوف أعرض بشيء من الايجاز لتلك الأقوال وأشير الى بطلانها لأن مجرد تصورها كاف في بيان فسادها ، لأن ما عارض النصوص الصحيحة والعقل الصريح والفطرة السليمة باطل قطعا ، مهما حاول مروجوه أن يبهروا به عقول الناس ويستدرجوها بما يحفون به من الدعاوى التي يدعون أنها براهين صحيحة وهي زائفة باطلة .

وسأبدأ الآن في سرد بعض تلك الأقوال :

القول الأول :

من المعطلة النفاة من أقر بالعرش لمجيء ذكره في القرآن ، لكن لم يثبت أن لله عرشا موصوفا فوق السماء السابعة ، تحمله الملائكة ، والله فوقه كما وصف نفسه بائن من خلقه (١) .

القول الثاني :

زعم بعض المعطلة النفاة أن الله سبحانه وتعالى : لما خلق الخلق يعني السموات والأرض ، وما فيهن ، سمى ذلك كله عرشا له واستوى على جميع ذلك كله (٢) . فالعرش عند هؤلاء مجموع الخلق ، لا أن له عرشا اختصه بالعلو فوق سائر ما خلق ، ثم استوى عليه كيف شاء سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

القول الثالث :

ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى : ان هناك بعض المتأولين من الجهمية المعطلة والمعتزلة ادعى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض وادعى هذا الزاعم أن الاجماع انعقد على ذلك (٣) ، فيكون المعنى على هذا القول : ان الله خلق السموات والأرض ، ثم

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي ضمن عقائد السلف ص ٢٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٤ .
(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣١ .

خلق العرش ، فجعل الاستواء بمعنى الخلق .

قلت : ولعل ابن القيم رحمه الله تعالى يعني بذلك : فخر الدين الرازى فقد قال : في كتاب "أساس التقديس" لو كان تعالى مستقرا على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش ، أولى من الابتداء بتخليق السموات ، لأن تقدير القول بأنه مستقرا على العرش ، فيكون العرش مكانا له ، والسموات مكان لعبيده ، والأقرب الى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدما على تهيئة مكان العبيد ، لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش ، لقوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة ثم للتراخي (١) الا أني لم اجد ادعاءه للاجماع على ما ذكر .

القول الرابع :

ادعى بعض المتكلمين النفاة : أن الصحيح هو تأويل العرش الوارد ذكره في الآيات الكريمة من القرآن التي تتحدث عن استواء الله تعالى على عرشه ، على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره تعالى . مأخوذ من قول العرب : ثل عرش فلان ، اذا ذهب ملكه . وهذا القول فيه معنى القول الثاني ، أو قريب منه .

والذى دعا المتكلمين الى هذه التأويلات للعرش كما أسلفت هو دعوى التنزيه اذ اعتقدوا أنه لو كان لله عرش بائن من جميع المخلوقات عال عليها ، والله تعالى فوقه عال عليه ، لكان حاملا لله عز وجل ، وهذا قياس منهم للغائب على الشاهد ، وهو قياس فاسد. فانه قياس مع الفارق ولا تتوفر فيه شروط القياس ، اذ أنه لا علة جامعة تجمع بين الخالق والمخلوق ولكن هؤلاء النفاة استخدموا القياس التمثيلي الذى يستوى فيه الأصل والفرع ، أو القياس الشمولي ، الذى تستوى فيه جميع أفراده وهذان القياسان لا يجوز استعمالهما في العلم الالهي ، لأن الله سبحانه ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ، كما لا يجوز أن

---

(١) اساس التقديس ط مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ص ٣٧ .
(٢) أصول الدين للبغدادى ص ١١٣ .

يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها . ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة او المتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الالهية ، لم يصلوا بها الى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم — بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم ، او تكافئها ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى ، كما قال تعالى (ولله المثل الأعلى) .(١)

وقد رد الامام ابو سعيد الدارمي على القولين الأولين فقال :

قلت : لم تدعوا من انكار العرش والتكذيب به غاية ، وقد احاطت بكم الحجج من حيث لا تدرون ، وهو تصديق ما قلنا : ان ايمانكم بالعرش كايمان (الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) فقد كذبهم الله تعالى به في كتابه وكذبكم به الرسول صلى الله عليه وسلم أرأيتم قولكم : ان عرشه سمواته وأرضه وجميع خلقه فما تفسير قوله عندكم (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم) أحملة عرش الله أم حملة خلقه ؟ وقوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) أيحملون السموات والأرض ومن فيهن أم عرش الرحمن ؟ فانكم ان قدرتم قولكم هذا : يلزمكم أن تقولوا : عرش ربك خلق ربك أجمع ، وتبطلون العرش الذى هو العرش ، وهذا تفسير لا يشك احد في بطوله ، واستحالته ، وتكذيب بعرش الرحمن تبارك وتعالى ، فقد قال الله تعالى (خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "كان الله ولم يكن شيء ، وكان عرشه على الماء" ففي قوله تعالى وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم دلالة ظاهرة أن العرش كان مخلوقا على الماء اذ لا أرض ولا سماء ، فلمَ تغالطون الناس بما أنتم له منكرون ؟ ولكنكم تقرون بالعرش بألسنتكم تحرزا من اكفار الناس إياكم بنص التنزيل فتضرب عليه رقابكم وعند أنفسكم أنتم به جاحدون ، ولعمرى لئن كان أهل الجهل في شك من أمركم ان أهل العلم من أمركم لعلى يقين ... الى أن قال : ففي ما ذكرنا من كتاب الله عز وجل ، وفي هذه الأحاديث بيان بين أن العرش كان مخلوقا قبل ما سواه من الخلق

---

(١) سورة النحل آية ٦٠ ، وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص ٢٩

وأن ما ادعى فيه هؤلاء المعطلة تكذيب بالعرش ، وتخرص بالباطل ، ولو شئنا أن نجمع في تحقيق العرش كثيرا من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين لجمعنا ولكن علمنا انه خلص علم ذلك ، والايمان به الى النساء ، والصبيان ، الا الى هذه العصابة الملحدة في آيات الله ، طهر الله منهم بلاده وأراح منهم عباده .(١)

أما القول الثالث : فقد رد عليه ابن القيم فقال : ان هذا القول لم يقله أحد من أهل العلم أصلا ، وهو مناقض لما دل عليه القرآن والسنة واجماع المسلمين اظهر مناقضة ، فانه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء ، وهذه واو الحال ، أى : خلقها في هذه الحال — أى حال كون عرشه على الماء — فدل على سبق العرش والماء للسموات والأرض ، وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم : " قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين الف سنة ، وعرشه على الماء "(٢) . وأصح القولين أن العرش مخلوق قبل القلم ، لما في السنن من حديث عبد الله بن عمرو قال :" قال رسول الله صلي الله عليه وسلم أول ما خلق الله القلم قال اكتب قال ما اكتب ، قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن الى يوم القيامة " .

وقد اخبر انه قدر المقادير وعرشه على الماء ، وأخبر في هذا الحديث انه قدرها أول أوقات خلق القلم ، فعلم أن العرش سابق على القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، فادعى هذا الجهمي أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، ولم يكفه هذا الكذب حتى ادعى الاجماع عليه ، ليتأتى له اخراج الاستواء عن حقيقته(٣) . قلت : وهذا القول : لا سند له من نقل أو عقل ، فان النقل والعقل ... متضافران على بطلانه .

أما من تأول العرش بمعنى الملك ، فقد رد قوله : بأن هذا عدول عن الحقيقة الى التجوز ، مع مخالفة الأثر ، ألم يسمعوا قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) أتراه

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٤ ، ٢٦٦
(٢) صحيح مسلم ١/ ٥ طبع دار الفكر بيروت ، سنن الترمذى ٣/ ١١ ٣ ، الأسماء والصفات ص ٣٧٤
(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ٢ ص ١٣١ .

كان الملك على الماء ، وكيف يكون الملك ياقوتة حمراء ، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين ومثل هذا القول لا يقال إلا عن توقيف .(١)

قلت والعدول بالعرش عن حقيقته وهي أنه بمعنى السرير الى معان أخرى فان ذلك مما أنكره علماء السلف وأئمتهم ، ووافقهم على ذلك علماء اللغة وأئمتها كما قد حققت ذلك في البحوث المتقدمة .(٢)

كما أقول : انه قد وجد ممن يزعم الامامة في اللغة من تأثر بأقوال المتكلمين النفاة فحاول اخضاع لغة العرب للمعاني والاصطلاحات التي صرف المتكلمون النصوص اليها بل ان منهم من تطاول فادعى أن تلك المعاني التي صرف المتكلمون النصوص اليها ، أو حملوها اياها مع أنها لا تحتملها على الأقل في نفس السياق الذى جاءت فيه — هي معانيها في لغة العرب .

من ذلك ما ذكره الزبيدى صاحب تاج العروس في قوله تعالى (أيكم يأتيني بعرشها)(٣) وقوله (نكروا لها عرشها)(٤) وقوله (أهكذا عرشك)(٥) حيث قال : بأنه كنى به عن العز والسلطان والمملكة .(٦)

فان السياق لا يستقيم مع كون المقصود بالعرش في الآيات ما ارتضاه الزبيدى وليس ثمة أدنى قرينة تؤيد أن يكون المقصود ما قاله . بل المقصود بالعرش في هذه الآيات : السرير ، ولا معنى له غيره ، وهذا قول : ابن عباس ، وقتادة ، ومجاهد ، وابن

---

(١) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزى جـ٢ ص ٢١٣ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٠٢ — ٤٠٣ .

(٢) انظر المبحثين الأول والثاني من هذا الفصل فقد نقلت فيهما كثيرا من أقوال الأئمة فيما يتعلق بأن المراد بالعرش السرير .

(٣) سورة النحل آية ٣٨ .

(٤) سورة النحل آية ٤١ .

(٥) سورة النحل آية ٤٢ .

(٦) تاج العروس من جواهر القاموس جـ ٤ ص ٣٢١ .

زيد ، والضحاك ، وزهير بن محمد ، ومحمد بن اسحاق ، وعكرمة وغيرهم . وكل المفسرين على أن المراد بالعرش هنا : السرير ليس الا [(١)] . وقد جاء في وصف عرش بلقيس بعض الآثار عن السلف : بأنه سرير كريم ، حسن الصنعة ، وأنه سرير من ذهب قوائمه من جوهر ولؤلؤ ومكللا بالدر ، والياقوت الأحمر ، والزبرجد الأخضر والزمرد [(٢)] .

فاتضح من سياق الآيات ، وما جاء في وصف عرش بلقيس أنه لا يتبادر من كل ذلك الا أنه سرير الملك الذى تجلس عليه ، ولا يستقيم المعنى مع كون المقصود ما ذكره صاحب التاج . ولم أجد فيما تيسر لي الاطلاع عليه من مصادر ومراجع لغوية أن أحدا قال في معنى هذه الآيات بمثل قول الزبيدى ، وعلى هذا فليس له سلف فيما قاله ، والله أعلم ولا أنسى هنا أن أذكر ما قاله الراغب في المفردات في غريب القرآن : حيث قال : وعرش الله مما لا يعلمه البشر الا بالاسم لا على الحقيقة ، وليس كما تذهب اليه أوهام العامة فانه لو كان كذلك لكان حاملا له تعالى الله عن ذلك [(٣)] .

والراغب يزعم أن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ويدعي أن الاستواء متى عُدِّيَ ب (على) اقتضى معنى الاستيلاء .

ونقل بعض ما قاله المتكلمون في الآية مرتضيا له : فقال : وقيل معناه : استوى له ما في السموات وما في الأرض ، أى استقام الكل على مراده ، بتسوية الله تعالى اياه كقوله (ثم استوى الى السماء فسواهن) ، وقيل معناه : استوى كل شيء في النسبة اليه فلا شيء أقرب اليه من شيء اذ كان تعالى ليس كالأجسام الحالة في مكان دون مكان [(٤)] .

فالراغب يذهب مذهب المتكلمين النفاة ، ويحاول أن يحمل النصوص من المعاني ما لا تحتمله ، بل ويدعي على اللغة ما هي منه براء ، وأئمة اللغة على خلافه ولعله يريد

---

(١) تفسير الطبرى ج ١٩ ص ١٤٨ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٣٧٧ ، ٣٨١ . وفتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان ٧ / ٨٤

(٢) المصادر نفسها .

(٣) تفسير الخازن ج ١ ص ٢٣٨ ، تاج العروس ج ٤ ص ٣٢١ .

(٤) المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٣٦٦ . أو ص ٢٥١ من الطبعة الأخيرة .

أن يقول : ان العرش هو بمعنى الملك ، أو السلطان ، لا بمعناه الحقيقي ، لأنه في زعمه لو حمل العرش على معنى السرير لكان حاملا لله تعالى عن قوله . لكن آيات الذكر الحكيم التي جاء فيها ذكر عرش الرحمن لم يقترن بها قرينة حالية أو مقالية تدل على خلاف الظاهر من العرش عند الاطلاق ، مما يجعلنا نجزم بأن تلك التأويلات التي اصطنعها المتكلمون ، وأخذها عنهم من تتلمذ لهم فكرا وعقيدة معاني باطلة ، وأن الحامل عليها مجرد وهم وخيال ، وقياس فاسد . اذ أن أصحاب الفطر السليمة والعقول المستنيرة بنور الله ، العارفة بعظمته تعالى : لا يمكن أن تتوهم من كون الله على عرشه انه محتاج اليه بل هو سبحانه فوق العرش ، مع حمله بقدرته بقدرته للعرش وحملته ، وغناه عن العرش وفقر العرش اليه ، وأن خلقه للعرش وعلوه عليه ليس لحاجته سبحانه الى العرش بل له في ذلك حكمة اقتضته ، ثم ان كون العالي فوقا للسافل ، لا يلزم منه أن يكون السافل حاويا للعالي . . حاملا له ، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا اليه ، فان السماء فوق الأرض ، وليست مفتقرة اليها ، فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه على العرش ، افتقاره الى العرش . بل لوازم علوه من خصائصه ، وهي حمله بقدرته للسافل وفقر السافل .(١)

فقد اتفق ظاهر اللغة مع ظاهر القرآن وباطنه من أن لله عرشا هو سبحانه وتعالى عال عليه كيف شاء ، مع غناه المطلق سبحانه وتعالى عن العرش ، كما أن الفطرة السليمة والعقول المستنيرة بنور ربها لا تنكر ذلك ، اذ أن في قدرة الله متسع لذلك .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق احمد محمد شاكر ـ مكتبة الرياض الحديثة ص ٢٢٧ مع بعض التصرف .

المطلب الثاني :

العرش عند المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم

زعم بعض المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم من الاسلاميين الذين نقلوا عنهم ، أن الكرسي هو الفلك الثامن ، وهو فلك الثوابت والعرش هو الفلك التاسع وهو الفلك الأثير ، ويقال له : الأطلس.(١)

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : حال الفلاسفة ، واتباعهم أنهم اذا سمعوا ما أخبرت به الأنبياء من العرش والكرسي ، قالوا : العرش هو الفلك التاسع ، والكرسي هو الفلك الثامن(٢) . وقال في موضع آخر : وانما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة ، وغيرها من أجزاء الفلسفة ، فرأوا أن الأفلاك تسعة ، وأن التاسع وهو الأطلس ، محيط بها مستدير كاستدارتها ، وهو الذى يحركها الحركة المشرقية .(٣) وان كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة ، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر (عرش الله) وذكر (كرسيه) وذكر (السموات السبع) فقالوا بطريق الظن أن (العرش) هو الفلك التاسع لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء اما مطلقا ، واما أنه ليس وراءه مخلوق .

ثم ان منهم من رأى أن التاسع هو الذى يحرك الأفلاك كلها ، فجعلوه مبدأ الحوادث ، وزعموا أن الله يحدث فيه ما يقدره في الأرض ، أو يحدثه في النفس التي زعموا أنها متعلقة به ، أو في العقل الذى زعموا أنه الذى صدر عنه هذا الفلك ، وربما سماه بعضهم الروح ...

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٢٢ ، وتفسير الخازن جـ ٢ ص ٢٣٧ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .
(٣) في نسخة اخرى (الحركة الشوقية) بدل المشرقية .

وتارة يجعلون الروح هو العقل الفعّال العاشر الذى لفلك القمر ، والنفس المتعلقة به وربما جعلوا ذلك بالنسبة الى الحق سبحانه كالدماغ بالنسبة الى الانسان يقدر فيه ما يفعله قبل أن يكون الى غير ذلك من المقالات .

ثم منهم من يدعي أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة ، ويكون كاذبا فيما يدعيه ، وانما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة ، تقليدا لهم ، أو موافقة لهم على طريقتهم الفاسدة ، كما فعل اصحاب (رسائل اخوان الصفا) وأمثالهم .

وقد يتمثل في نفسه ما تقلده عن غيره فيظنه كشفا ، كما يتخيل النصراني التثليث الذى يعتقده ، وقد يرى ذلك في منامه فيظنه كشفا ، وانما هو تخيل لما اعتقده ، وكثير من أرباب الاعتقادات الفاسدة اذا ارتاضوا صقلت الرياضة نفوسهم فتتمثل لهم اعتقاداتهم فيظنونها كشفا ...(1)

وقد تكفل شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله بالرد على هذه الشبهات فقال :

ان ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع فانه قد يقال : انه ليس لهم على ذلك دليل لا عقلي ولا شرعي .

أما العقلي : فان أئمة الفلاسفة مصرحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر ، بل ولا قام عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط ، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك ، ولكن دلتهم الحركات المختلفة والكسوفات ونحو ذلك على ما ذكروه ، وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه ..

مثال ذلك : أنهم علموا أن هذا الكوكب تحت هذا ، بأن السفلي يكسف العلوى من غير عكس ، فاستدلوا بذلك على أنه في فلك فوقه ، كما استدلوا بالحركات المختلفة على أن الأفلاك مختلفة حتى جعلوا في الفلك الواحد عدة أفلاك ، كفلك التدوير وغيره .

فأما ما كان موجودا فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلون به على ثبوته ، فهم

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٤٦ ، ٥٤٧ .

لا يعلمون نفيه ولا اثباته بطريقهم .

وكذلك قول القائل : ان حركة التاسع مبدأ الحوادث خطأ ، وضلال على أصولهم ، فانهم يقولون : ان التاسع له حركة تخصه بما فيه من الثوابت ، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي التاسع ، وكذلك السابع ، والسادس . . . ، واذا كان لكل فلك حركة تخصه ، والحركات المختلفة هي سبب الاشكال الحادثة المختلفة الفلكية ، وتلك الاشكال سبب الحوادث السفلية ـ كانت حركة التاسع جزء السبب كحركة غيره . . .

واذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان الجزم بأن ما اخبرت به الرسل من أن العرش هو الفلك التاسع رجما بالغيب وقولا بلا علم .

هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة ، اذ في ذلك من النزاع والاضطراب ، وفي أدلة ذلك ما ليس هذا موضعه ، وانما نتكلم على هذا التقدير وأيضا فالأفلاك في اشكالها واحاطة بعضها ببعض من جنس واحد فنسبة السابع الى السادس كنسبة السادس الى الخامس ، واذا كان هناك فلك تاسع فنسبته الى الثامن كنسبة الثامن الى السابع .

وأما العرش فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات ، وأنه ليس نسبته الى بعضها كنسبة بعضها الى بعض . . . ومعلوم أن قيام فلك من الأفلاك بقدرة الله تعالى كقيام سائر الأفلاك لا فرق في ذلك بين كرة وكرة ، وان قدر أن لبعضها ملائكة في نفس الأمر تحملها فحكمه حكم نظيره ، قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) الآية . فذكر هنا أن الملائكة تحف من حول العرش ، وذكر في موضع آخر أن له حملة فقال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله فقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) .

وأيضا فقد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض كما قال تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) .

كما ثبت في صحيح البخاري من حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : "كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض ، وفي رواية له : " كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض" وفي رواية لغيره صحيحة : "كان الله ولم يكن شيء معه ، وكان عرشه على الماء ، ثم كتب في الذكر كل شيء" كما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "ان الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء"(١) وهذا التقدير بعد وجود العرش ، وقبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة .

ثم ان الله قد وصف العرش بأنه كريم ، وبأنه عظيم ، وبأنه مجيد . .

فقول المنازع : ان نسبة الفلك الأعلى الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه لو كان العرش من جنس الأفلاك لكانت نسبته الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس ، وتخصيصه بالذكر ، كما لم يوجب ذلك تخصيص سماء دون سماء وان كانت العليا بالنسبة الى السفلى كالفلك على قول هؤلاء ، وانما امتاز عما دونه بكونه أكبر ، كما تمتاز السماء العليا عن الدنيا ، بل نسبة السماء الى الهواء ، ونسبة الهواء الى الماء والأرض : كنسبة فلك الى فلك . ومع هذا فلم يخص واحدا من هذه الأجناس عما يليه بالذكر ، ولا بوصفه بالكرم والمجد والعظمة .

وقد علم أنه ليس سببا لذواتها ، ولا لحركاتها ، بل لها حركات تخصها ، فلا يجوز أن يقال : حركته هي سبب الحوادث ، بل ان كانت حركة الأفلاك سببا للحوادث فحركات غيره التي تخصه أكثر ، ولا يلزم من كونه محيطا بها أن يكون أعظم من مجموعها الا اذا كان له من الغلظ ما يقاوم ذلك ، والا فمن المعلوم أن الغليظ اذا كان متقاربا فمجموع الداخل اعظم من المحيط ، بل قد يكون بقدره اضعافا ، بل الحركات المختلفة التي ليست عن حركته اكثر لكن حركته تشملها كلها .

---

(١) سبق تخريج الحديثين ، وبيان موضعهما من الصحيحين .

وقد ثبت في صحيح مسلم عن جويرية بنت الحارث أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وكانت تسبح بالحصى من صلاة الصبح الى وقت الضحى فقال : " لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت بما قلتيه لوزنتهن : سبحان الله عدد خلقه ، سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضى نفسه ، سبحان الله مداد كلماته ". (١)

فهذا الحديث بين أن زنة العرش أثقل الأوزان ، وهم يقولون : ان الفلك التاسع لا خفيف ولا ثقيل ، بل يدل على أنه وحده اثقل ما يمثل به ، كما أن عدد المخلوقات اكثر ما يمثل به .

كما أنه قد ثبت أن للعرش قوائم كما جاء في الصحيحين عن أبي سعيد قال : جاء رجل من اليهود الى النبي صلى الله عليه وسلم قد لطم وجهه ، فقال : يا محمد رجل من أصحابك لطم وجهي ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم " ادعوه " فدعوه فقال : " لم لطمت وجهه ؟ " فقال : يا رسول الله : (اني مررت بالسوق وهو يقول : والذى اصطفى موسى على البشر ، فقلت ؛ يا خبيث وعلى محمد ، فأخذتني غضبة فلطمته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم " لا تخيروا بين الأنبياء ، فان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق ، فاذا أنا بموسى آخذا بقائمة من قوائم العرش ، فلا أدرى أفاق قبلي ، أم جوزى بصعقته (٢) وجاء ذكر القائمة بلفظ الساق ، والأقوال متشابهة في هذا الباب .

كما جاء في الصحيحين عن جابر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ (٣) .

---

(١) صحيح مسلم كتاب الذكر باب التسبيح أول النهار وعند النوم جـ٨ ص ٨٣ وقد اخرجه ابو داوود في كتاب الوتر من سننه والترمذى في الدعوات والنسائي في السهو واحمد في المسند جـ ١ ص ٢٥٨ ، ٣٥٣ .

(٢) صحيح البخارى كتاب الرقاق باب نفخ الصور ، وكتاب الأنبياء باب : وفاة موسى وذكره ، وكتاب التوحيد ، باب : في المشيئة والارادة ، وصحيح مسلم كتاب الفضائل ، باب من فضائل موسى عليه السلام ، وسنن ابي داود كتاب السنة باب في التخيير بين الأنبياء ، ومسند الامام احمد جـ ٢ ص ٢٦٤ .

(٣) سبق تخريجه .

وعندهم أن حركة الفلك التاسع دائمة متشابهة ، ومن تأول ذلك على أن المراد به استبشار حملة العرش وفرحهم ، فلا بد له من دليل على ما قال ، كما ذكره أبو الحسن الطبري وغيره مع أن سياق الحديث ولفظه ينفي هذا الاحتمال .

كما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " .... ان في الجنة مائة درجة اعدها الله للمجاهدين في سبيله ، كل درجتين بينهما كما بين السماء والأرض ، فاذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فانه أوسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفجر أنهار الجنة " .

وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يا أبا سعيد من رضي بالله ربا ، وبالاسلام دينا ، وبمحمد نبيا ، وجبت له الجنة " فعجب لها أبو سعيد ، فقال اعدها عليّ يا رسول الله ، ففعل ، قال : وأخرى يرفع الله بها العبد مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض " قال وما هي يا رسول الله ؟ قال : " الجهاد في سبيل الله ".(١)

وفي صحيح البخاري : ان أم الربيع بنت البراء — وهي أم حارثة بن سراقة — أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا نبي الله تحدثني عن حارثة — وكان قتل يوم بدر أصابه سهم غرب — فان كان في الجنة صبرت ، وان كان في غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء . قال : " يا أم حارثة : انها جنان في الجنة وان ابنك أصاب الفردوس الأعلى(٢)

فهذا قد بين في الحديث الأول : أن العرش فوق الفردوس ، الذى هو أوسط الجنة واعلاها ، وان في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض — والفردوس أعلاها ، والحديث الثاني : يوافقه في وصف الدرج المائة ، والحديث الثالث يوافقه في أن الفردوس أعلاها .

---

(١) صحيح مسلم كتاب الامارة باب ما اعده الله تعالى للمجاهد في الجنة من الدرجات .

(٢) صحيح البخاري كتاب الجهاد باب من أتاه سهم غرب فقتله ، وانظر كتاب المناقب والمغازى .

واذا كان العرش فوق الفردوس فلقائل أن يقول : اذا كان كذلك كان في هـذا من العلو والارتفاع ما لا يعلم بالهيئة ، اذ لا يعلم بالحساب أن بين التاسع والأول كما بين السماء والأرض مائة مرة ، وعندهم أن التاسع ملاصق (١) للثامن ، فهذا قد بين أن العرش فوق الفردوس ، الذى هو أوسط الجنة وأعلاها .

ومقصود شيخ الاسلام رحمه الله أن هؤلاء الفلاسفة اعتمدوا على ما شاهدوه من الحسيات ولا يعلمون ما وراء ذلك ، فيكون كلامهم عن العرش لا سند له لا من نقل ولا من عقل كما قد بين ذلك في أول رده .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٤٦ — ٥٥٦ .

الفصل الرابع :

في استدارة الأفلاك وهل العرش كري ؟

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : واستدارة الأفلاك كما أنه قول أهل الهيئة والحساب ، فهو الذى عليه علماء المسلمين ، فقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع علماء الأمة أن الأفلاك مستديرة ، قال تعالى (ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر)(١) ، وقال تعالى (وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون)(٢) وقال تعالى (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون)(٣)

قال ابن عباس : في فلكه مثل فلكه المغزل(٤) ، وهكذا هو في لسان العرب، الفلك الشيء المستدير ومنه يقال : تفلك ثدى الجارية اذا استدار ، قال تعالى (يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل)(٥) والتكوير هو التدوير ، ومنه قيل : كار العمامة وكورها ، اذا أدارها ، ومنه قيل للكرة كرة وهي الجسم المستدير ، ولهذا يقال للأفلاك كروية الشكل ، لأن أصل الكرة كورة ، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفا ، وكورت الكارة اذا دورتها ، ومنه الحديث (ان الشمس والقمر يكوران يوم القيامة كأنهما ثوران في نار جهنم)(٦) . وقال تعالى (والشمس والقمر بحسبان)(٧) مثل حسبان الرحا(٨) ، وقال تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت)(٩) وهذا انما يكون فيما يستدير من أشكال

---

(١) سورة فصلت آية : ٣٧ .
(٢) سورة الأنبياء آية : ٣٣ .
(٣) سورة يس آية : ٤٠ .
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ص ٥٥٧ ، ونقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٢١٢ ، والفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٠١ .
(٥) سورة الزمر آية : ٥ .
(٦) صحيح البخارى كتاب " بدء الخلق " باب صفة الشمس والقمر .
(٧) سورة الرحمن آية : ٥ .
(٨) فتح البارى جـ٦ ص ٢٩٦ ، عن مجاهد وفتاوى ابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٩٤ .
(٩) سورة الملك آية : ٣ .

الأجسام دون المضلعات من المثلث او المربع ، أو غيرهما ، فانه يتفاوت لأن زواياه مخالفة لقوائمه ، والجسم المستدير متشابه الجوانب والنواحي ليس بعضه مخالفا لبعض .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذى قال : انا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك ، فقال للأعرابي : ويحك ان الله لا يستشفع به على أحد من خلقه ان شأنه أعظم من ذلك ، ان عرشه على سمواته هكذا ، وقال بيده مثل القبة . . . الحديث .(١)

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : اذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فانها أعلى الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن (٢))

فقد أخبر أن الفردوس هي الأعلى والأوسط وهذا لا يكون الا في الصورة المستديرة ، فأما المربع ونحوه فليس أوسطه أعلاه ، بل هو متساو .(٣)

وقد نقل اجماع المسلمين على ذلك أبو الحسن بن المنادى ، وأبو محمد بن حزم ، وأبو الفرج بن الجوزى وغيرهم ، وقالوا : انه متفق عليه بين علماء المسلمين .(٤)

قال اياس بن معاوية : الامام المشهور قاضي البصرة من التابعين — السماء على الأرض مثل القبة .(٥) وقال الامام ابو الحسين بن احمد بن جعفر بن المنادى من أعيان العلماء المشهورين بمعرفة الآثار والتصانيف الكبار في فنون العلوم الدينية ، من الطبقة الثانية من أصحاب احمد بن حنبل : لا خلاف بين العلماء أن السماء على مثال الكرة وانها تدور بجميع ما فيها من الكواكب كدورة الكرة على قطبين ثابتين ، غير متحركين ، احدهما في ناحية الشمال والآخر في ناحية الجنوب ، قال : ويدل على ذلك أن الكواكب جميعها تدور من المشرق ، تقع قليلا على ترتيب واحد في حركاتها ، ومقادير أجزائها الى أن تتوسط

---

(١) (٢) سبق تخريجه .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٦ ص ٥٥٦ ، ٥٦٧ ، جـ ٢٥ ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٩٤ ، ونقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ٢١٢ ، والفصل لابن حزم جـ ٢ ص ٩٧ — ١٠١ ، جـ ٦ ص ٦٦ ، جـ ٥ ص ١٩٤ — ١٩٥ .

(٥) فتاوى ابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٩٤ — ١٩٥ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص — ٥٥٧ .

السماء ثم تنحدر على ذلك الترتيب ، كأنها ثابتة في كرة تديرها جميعها دورا واحدا
قال : وكذلك اجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة ، قال :
ويدل عليه أن الشمس والقمر والكواكب لا يوجد طلوعها وغروبها على جميع من في نواحي
الأرض في وقت واحد ، بل على المشرق قبل المغرب .

قال : فكرة الأرض مثبتة في وسط كرة السماء ، كالنقطة في الدائرة ، يدل على
ذلك أن جرم كل كوكب يرى في جميع نواحي السماء على قدر واحد ، فيدل ذلك على بعد
ما بين السماء والأرض من جميع الجهات بقدر واحد ، فاضطرار أن تكون الأرض وسط السماء (١).

وقد يظن بعض الناس أن ما جاءت به الآثار النبوية من أن العرش سقف الجنة
وأن الله على عرشه ، مع ما دلت عليه من أن الأفلاك مستديرة متناقض ، أو مقتض أن يكون
الله تحت بعض خلقه ، كما سيأتي من احتجاج بعض الجهمية على انكار أن يكون الله فوق
العرش باستدارة الأفلاك ، وأن ذلك مستلزم كون الرب اسفل ، وهذا من أعظم غلطهم في
تصور الأمر . . . (٢)

أما العرش فقد بينت فيما سبق أنه لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن العرش فلك من
الأفلاك المستديرة الكرية الشكل لا بدليل شرعي ولا بدليل عقلي ، وانما ذكر ذلك طائفة
من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة ، فلما سمعوا ما أخبرت به الأنبياء صلوات الله
وسلامه عليهم من ذكر عرش الله ، وذكر كرسيه ، وذكر السموات السبع ، قالوا بطريق الظن
ان العرش هو الفلك التاسع ، لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء اما مطلقا ، واما انه
ليس وراءه مخلوق . (٣)

وقد استدل من استدل على أن العرش مقبب بالحديث الذى في سنن أبي
داود وغيره ، عن جبير بن مطعم وفيه : ان الله على عرشه وان عرشه على سمواته وارضه

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٩٥ — ١٩٦ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢٥ ص ١٩٦ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٦ ص ٥٤٦ ، جـ ١٧ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

هكذا ، وقال باصابعه مثل القبة وفي لفظ " وان عرشه فوق سمواته ، وسمواته فوق أرضه هكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة ".[1] وهذا الحديث وان دل على التقبيب ، وكذلك قوله عن الفردوس أنها أوسط الجنة وأعلاه مع قوله : ان سقفها عرش الرحمن ، وان فوقها عرش الرحمن ، والأوسط لا يكون الأعلى الا في المستدير ، فهذا لا يدل على أنه فلك من الأفلاك بل اذا قدر أنه فوق الأفلاك كلها امكن هذا فيه سواء قال القائل انه محيط بالأفلاك أو قال انه فوقها وليس محيطا بها كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وان لم يكن محيطا بذلك .

وقد قال اياس بن معاوية : السماء على الأرض مثل القبة ، ومعلوم أن الفلك مستدير مثل ذلك لكن لفظ القبة يستلزم الاستدارة من العلو ولا يستلزم الاستدارة من جميع الجوانب الا بدليل منفصل ، ولفظ الفلك يدل على الاستدارة مطلقا كقوله تعالى (وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون) وقوله (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) يقتضي أنها في فلك مستدير مطلقا كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في فلكة مثل فلكة المغزل .

واما لفظ القبة فانه لا يتعرض لهذا المعنى لا بنفي ولا اثبات ، لكن يدل على الاستدارة من العلو كالقبة الموضوعة على الأرض .[2]

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٥٦ وقد سبق تخريج الحديث .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٥٦ — ٥٥٧ ، ص ٥٨٦ — ٥٩١ .

الفصل الخامس :

الرد على من قال :

ان العالم كرة ، فلو كان الله في جهة فوق لكان اسفل بالنسبة الى مكان الوجه الآخر

زعم المتكلمون من النفاة أنه يلزم من كون الأرض كرة ، وأن الجهة التي فوق بالنسبة الى أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى أهل المغرب ، والعكس بالعكس ، فلو كان تعالى فوق قوم لكان في نفس الوقت تحت قوم آخرين ، وهذا باطل باتفاق المسلمين (١) .

والجواب على هذه الشبهة أن يقال :

١ - القائلون بأن العالم كرة يقولون : ان المحيط هو الأعلى ، وان المركز الذى هو جوف الأرض هو الأسفل ، ويقولون ان السماء عالية على الأرض من جميع الجهات والأرض تحتها من جميع الجهات ، ويقولون : ان الجهات قسمان : حقيقية واضافية . فالحقيقية جهتان وهما العلو والسفل ، فالسماء أبداً في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لا يتبدل ، والأرض أبدا في الجهة السافلة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل ، وكلما علت اتسعت ، وكلما سفلت ضاقت ، فلهذا كان الأعلى هو الأوسع وكان السفل هو الأضيق ، ولهذا قابل الله تعالى بين عليين وبين سجين في كتابه . .

واما الاضافية فتقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحركته ، ولهذا تتبدل بتبديل حركته واعضائه ، فما حاذى رأسه كان فوقه ، وما حاذى رجليه كان تحته وما حاذى جهة اليمين كان عن يمينه ، وما حاذى اليسرى كان عن يساره ، وما كان قدامه كان أمامه ، وما كان خلفه كان وراءه ، فالانسان تتبدل جهاته بتبدل

---

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١٣ ، وأساس التقديس للرازى ص ٥٦ - ٥٧ ، ولباب الأربعين ص ٣٥ .

حركاته ، مع أن الجهات نفسها لم تختلف أصلا ، ولم يصر الشرقي منها غربيا ، ولا الغربي شرقيا ، وانما التغير والتبدل حصل بسبب تغير حركات الانسان نفسه فإن ما كان علـــوا له قد يصير سفلا له ، كالسقف مثلا يكون تارة فوقه ، وتارة تحته ، وعلى هذا التقديـــر فاذا علق رجل جعلت رجلاه الى السماء ورأسه الى الأرض ، أو مشت نملة تحت سقـــف ، رجلاها الى السقف وظهرها الى الأرض كان هذا الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية السـماء فوقه ، والأرض تحته لم يتغير الحكم ، واما باعتبار الاضافة الى رأسه ورجليه فيقال السـماء تحته والأرض فوقه ، واذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب - هـم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض ، وليس بعضهم تحت بعض ، ولا هم تحت شيء من الأرض أى الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب ، وكذلك من كان فـي ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في برج العقرب ، وان كان بعض جوانب السـماء تلي رؤوسنا تارة وارجلنا أخرى ، وان كان فلك الشمس فوق فلك القمر ، وكذلك السحاب وطير الهواء هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ليس شيء منه تحت الأرض . ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب ، وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبـال والنبات والحيوان والأناسي وغيرهم ، هم من جميع جوانب الأرض فوقها وهم تحت السماء ، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ، ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فـوق السماء البتة . فكيف تكون السماء تحت الأرض ، أو يكون من هو فوق السماء تحت الأرض ؟ ولو كان شيء منهم تحت الأرض ، للزم أن يكون كلا منهم تحت الأرض وفوقها .

ويلزم أن يكون كل شيء فوق ما يقابله وتحته ، ولزم أن يكون كل من جانـبي السماء فوق الآخر وتحت الأرض ، وأن يكون العرش اذا كان محيطا بالعالم تحت السـماء وتحت الأرض مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم ، مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ، ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهـل سجين مع أنهم فوقهم ، فاذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة ، باتفاق اهل العقـل

والايمان ، علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات وكان من احتجج بمثل هذه الحجة انما احتج بالخيال الباطل الذى لا حقيقة له ، مع دعواه أنه من البراهين العقلية ، فان كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل ، وان كان لم يتصور حقيقة الأمر فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية التي هي موافقة لما اخبرت به الرسل وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية .

٢ - أن يقال : هب أنا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء ، أليس من المعلوم عند جميع الناس أنّ السموات فوق الأرض ، والهواء فوق الأرض ، والسحاب والطير فوق الأرض ، والحيتان والدواب والشجر فوق الأرض ، والملائكة الذين في السموات فوق الأرض ، وأهل عليين فوق أهل سجين ، والعرش أعلى المخلوقات ؟

كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس فانه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن .(١)

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ، ولم يقل أحد من العقلاء ان هذه الأمور تحت الأرض وسكانها ، وعلم العقلاء بذلك اظهر من علمهم بكرية الأفلاك لو قدر أن ذلك معارض لهذا فكيف اذا لم يعارضه ؟ واذا كانت المخلوقات التي في الافلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الاخر من العالم فالعلي الأعلى سبحانه أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه .

٣ - أن يقال : هذه الحجة : اما أن تكون سمعية ، واما أن تكون عقلية ، ومن المعلوم أنها ليست سمعية ، ولو كانت سمعية لكان السمعيات التي تدل على

---

(١) سبق تخريجه .

علو الله تعالى انص وأكثر وأظهر على ما لا يخفى على مسلم ، وان كانت عقلية فلا بد من بيان مقدماتها بالعقل وهم لم يذكروا الا أنه لو كان الله في جهة الفوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه الآخر من الأرض وانه باطل ، فذكر مقدمتين لم يدل عليهما لزوم كونه أسفل بالنسبة الى بعض المخلوقات ، واستدلوا بموافقة الخصم على تنزيه الله سبحانه عن أن يكون تحت شيء من مخلوقاته . وهذه الحجة غير مقبولة كما قد ذكر الرازى ذلك في (نهايته) في ترتيب الطرق الضعيفة في أصول الدين وذكر منها : - الالزام - وهو الاستدلال . بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته على الأخرى لملازمة بينهما يذكرها المستدل ، فقال : هذا النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين ، وهذا ظاهر ولا لافحام الخصم أيضا وبيانه هو أن للخصم أن يقول : اني انما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعلة غير موجودة في محل النزاع ، فان صحت تلك العلة بطل القياس لظهور الفارق ، وان بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق . فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع . وهذا بعينه وارد فيما ذكره هو وغيره هنا ، فان الخصم الذى وافقهم على أنه ليس في جهة التحت هو يقول : ان الله فوق العرش فوق السموات والعرش فوق السموات والسموات فوق الأرض ، ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم من ذلك أن لا يكون فوق العرش ، وهذا الخصم قد لا يعلم أو لا يسلم أنه ممكن أن يوصف بعض هذه الأجسام بأنها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه ، فنفوا أن يكون الله تحت شيء لمنافاته لذلك ، فهذا الذى التزمته يقولون انه لا يوجب أن يكون تحت شيء من الأشياء بوجه ، ولا يخلو اما ان تسلموا ذلك أو تمنعوه فان منعتم ذلك وقلتم بل هذا يستلزم أن يكون تحت بعض الأجسام مع كونه فوق العرش منعكم المقدمة الجدلية ، وقالوا لا نسلم أنه حينئذ لا يوصف بما لا ينافي علوه من

التحتية الاضافية التقديرية ، وان قلت ان هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا اضافية موجودة وانما يوجب تحتية اضافية فهو لا يضر ، فان الحكم المقدر معلق بشرط والحكم المعلق بشرط معدوم بعدمه كما في الحديث "لو ادلى أحدكم دلوه لهبط على الله" (١) ومن المعلوم أن ادلاء شيء الى تلك الناحية ممتنع فهبوط شيء على الله ممتنع ، فكون الله تحت شيء ممتنع ، وانما الغرض بهذا التقدير الممتنع بيان احاطته من جميع الجهات وهذا توكيد لكونه فوق السموات على العرش لا مناف لذلك .

وهذا الكلام مع أنه في غاية الانصاف في المناظرة ففيه كمال تحقيق الحقائق على ما هي عليه ، وتبيين تطابق ما علم بالفطرة العقلية الضرورية ، وبالخيال العقلي الهندسي ، وما جاءت به الرسل ، وكمال ما بعث الله به رسله من بيان اسمائه وصفاته . . . ومما يوضح ذلك : أن المنازع لهم قد علم علما يقينا بالشرع والعقل ان الله فوق العرش فكل قول نافى ذلك فهو باطل ، فنحن نزهناه عن التحتية لأنه ينافي ذلك ، ولما فيه من النقص .

ومن العجب أن هؤلاء النفاة يعتمدون في ابطال كتاب الله وسنة أنبيائه

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ ، وسنن الترمذى تفسير سورة الحديد ، ومسند الامام احمد جـ ٢ ص ٣٧٠ . وقد تأول الترمذى الحديث بأن معناه لهبط على علم الله ، ولكن شيخ الاسلام ابن تيمية : انكر هذا التأويل ، وقال أن هذا الحديث يدل على أن الله فوق العرش ، ويدل على احاطة العرش وكونه سقف المخلوقات ، واعتذر عن الترمذى بأنه لم يدرك كيف الأمر ، ولكن لما كان من أهل السنة ، علم أن الله فوق العرش ولم يعرف سورة المخلوقات ، وخشي أن يتأوله الجهمي أنه مختلط بالخلق ، قال : هكذا ، والا فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم كله حق يصدق بعضه بعضا ، وما علم بالمعقول من العلوم الصحيحة يصدق ما جاء به الرسول ويشهد له . . الخ
انظر فتاوى ابن تيمية جـ ٢٥ ص ١٩٧ — ١٩٨ .

ورسله ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، وما فطر الله عليه عباده وجعلهم مضطرين اليه ، عند قصده ودعائه ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية ، على مثل هذه الحجة التي لا يعتمدون فيها الا على مجرد خيال ووهم باطل ، مع دعواهم أنهم هم الذين يقولون بموجب العقل ، ~~ويدفعون بموجب العقل~~ ويدفعون موجب الوهم والخيال . وكل من له عقل ومعرفة يعلم أن قول القائل . . أن الشمس والقمر والكواكب الدائرة في الفلك هي بالليل تحت الأرض ، هو من حكم الوهم الفاسد والخيال الباطل ليس له حقيقة في الخارج ، فيريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلوا صريح المعقول وصحيح المنقول في أعظم الأصول ، ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد الملتبس على من لم يفهم حقيقة قولهم .

ويقال ثانيا : انتم أيها النفاة تقولون : لم يقم دليل عقلي على نفي النقص عن الله تعالى ، كما قد ذكر ذلك الرازى متلقيا له عن أبي المعالي الجويني وأمثاله ، وانما تنفون النقص بالأدلة السمعية ، وعمدتكم في ذلك على الاجماع وهو ظني عندكم ، والنصوص الدالة عليه دون النصوص الدالة على العلو في الكثرة والقوة .

واذا كان كذلك ، وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتا بالسمع كان السمع مثبتا لما نفيتموه ، لا نافيا له ، ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى وان سميتموه نقصا ، فانه اذا كان عمدتهم الاجماع فلا اجماع في موارد النزاع ولا يجوز الاحتجاج باجماع في معارضة النصوص الخبرية بلا ريب ، فان ذلك يستلزم انعقاد الاجماع على مخالفة النصوص وذلك ممتنع في الخبريات وانما يدعيه من يدعيه في الشرعيات ، ويقولون : نحن نستدل بالاجماع على أن النص منسوخ .

٤ — أن يقال : اذا قدرنا موجودين أحدهما عظيم كبير ، أعظم من السموات والأرض

بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوى عليه ، وآخر لا يشار اليه ، وليس هـو داخل العالم ولا خارجه ، كان من المعلوم بالضرورة أن الأول اكمل وأعظم فاذا قال القائل ان هذه العظمة تقتضي أنه اذا كان محيطا بالعالم ، أن يكون تحت شيء منه ، كان من المعلوم أن وصف ذاك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ولا يحيط بشيء ، ولا يوصف بأنه عظيم كبير في نفسه ولا أنه ليس بعظيم كبير في نفسه أعظم نقصا من وصفه باحاطة ما يستلزم احاطته بجميع الموجودات .

ـ ه ـ أن يقال : هب أن العالم كرى ، فلم قلت : انه اذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه فان هذا انما يلزم اذا قدّر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات ، فأما اذا قدر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن ، لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة ، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مدور والآخر فوق المدور ، ليس محيطا به ، كما يجعل الانسان تحت قدمه حمصة أو بندقة لم يلزم أن يكون الذى فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه ، واذا قيل المحيط بالمدور كالفلك التاسع المحيط بالأرض هو العالي من كل جانب ، قيل : هو العالي بالنسبة الى ما في جوف المدور ، وأما بالنسبة الى ما فوق المدور فلا ، بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقا كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها .

وما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفل المطلق للفلك ، والفلك من كل جانب عال عليه فاذا قدر فوق الفلك من الجانب الذى يلي الجانب الذى عليه الأنام ما هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطا به ، ولا مركز العال مركزا له ، امتنع أن يكون هذا تحت شيء من العالم بل هو قطعا فوق الأفلاك من هذا الجانب ، وليس تحتها من ذلك الجانب ، فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها .

واذا قال القائل : هذا كما لا يوصف بالسفول ، فهو لا يوصف ايضا بالعلـو، فان العالي المطلق هو المحيط ، اذ ليس الآ المحيط والمركز ، وهذا اذا لم يكن محيطا لم يكن عاليـا .

قيل : عن هذا جوابـان :

أحدهما : أنه على هذا التقدير اذا كان محيطا لم يكن سافلا البتة ، بل يكون عاليـا ، وعلى هذا فاذا كان هو الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وهو الباطن الذى ليس دونه شيء ولو أدلى المدلي بحبل لهبط عليه ، كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ، ولم يلزم مـن ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك ، فان الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها وليس شكلها شكل يده ، بل ولا شكل يده شكلها .

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عاليا محيطا بالعالم ممسكا له ، فقال : بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حمصة ، فيكون فوقها محيطا بها ممسكا لها ، فاذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته ، فكيف يكون ممتنعا في حقه ؟

الثانـي : انه اذا قدر أنه عال وليس بمحيط ، لم يلزم أن يكون له مركز ، ولا أن يكـون مركز العالم مركزا له ، وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة اليه ، وأن يكون العالي هـو المحيط بالنسبة اليه بل ذلك انما يلزم في المحيط والمحاط به ، فالمركز من المحيط كالنقطة من الدائرة ، فاذا قدر ما ليس بدائرة ولا هو كرة ، لم يكن له مركز كنقطة الدائرة ولهـذا لو قدر أن السموات ليست محيطة بالأرض لم يكن لها مركز مع تقدير الكرة المستديرة ، فلا بد لها من نقطة في وسطها هو المركز واما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة ، وهـو النقطة التي وسطها مركزا له سواء جعل فوق المستدير أو تحته ، فلا يمتنع أن يكون شيء فوق المستدير وتحته اذا لم يكن مستديرا ولا يكون مع هذا مشاركا للمستدير في أن النقطة الـتي هي المحيطة مركزا له ، بل المركز نسبته الى جميع جهات المحيط واحدة ، وليست نسبتـه الى ما فوق المحيط أو تحته اذا قدر أن فوقه شيء ، أو تحته شيء ليس بمستدير نسـبة

واحدة ، بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشيء المعين الذى ليس بمستدير ، كما قد يمكن أن يكون فوق شيء آخر ، فالمركز بالنسبة الى المحيط تحته ، والمحيط فوقه ، واما ما يقدر فوق المحيط فهو عال على الجميع قطعا ، ويمتنع أن يقال : انه ليس فوق المحيط ، فانه معلوم بصريح العقل أن الهواء فوق الأرض ، والسماء فوق الأرض ، وهذا معلوم قبل أن يعلم كون السماء محيطة بالأرض ، بل الاحاطة قد يظن أنها مناقضة للعلو لا يقول أحد : ان العلم بالعلو موقوف على العلم بها ، ولا أن العلو مشروط بها ، فان الطير فوق الأرض وليس محيطا بها ، وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطا بها ، فتبين أن العلو معنى معقول ، مع أنه لا يشترط فيه الاحاطة ، وان كانت الاحاطة لا تناقضه وهؤلاء النفاة حائرون تارة يجعلون الاحاطة مناقضة للعلو ، وتارة يجعلونها شرطا في العلو لازمة له ، وهم مخطئون في هذا وهذا ، فلا هي مناقضة له ولا هي منافية له .

ولهذا كان الناس يعلمون أن السماء فوق الأرض ، والسحاب فوق الأرض ، قبل أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض .

وكذلك يعلمون أن الله فوق العالم ، وان لم يعلموا أنه محيط به ، واذا علموا أنه محيط لم يمنع ذلك علمهم بأنه فوقه .

فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشيء عاليا ان يعلم أنه محيط ، ولو كانت الإحاطة شرطا في العلم امتنع العلم في المشروط دون شرطه ، ولكن لما كان في نفس الأمر الأفلاك عالية محيطة كانت الاحاطة والعلو متلازمين ، وليس في هذا محال ، فان قدر أن كل عال فهو محيط كان العلو والاحاطة متلازمين ، وان قدر وجود موجود عال ليس بمحيط لم تكن الاحاطة لازمة للعلو .

فقد تبين أنه بتقدير أن يكون الرب عاليا ليس بمحيط فهو عال ، وبتقدير أن يكون عاليا محيطا فهو عال ، فثبت علوه على التقديرين وهو المطلوب ، واذا كان هذا معقولا .

في مخلوقين ، ففي الخالق بطريق الأولى .

ويمكن تقرير هذا على وجه آخر بأن يقال : فان قيل المحيط لا يتميز منه جانب دون جانب بكونه فوقا وسفلا ، فلا يمكن اذا قدر شيء خارجا عنه أن يقال ، هو فوقه الا كما يقال : هو سفله ، وحينئذ ففرض شيء خارج عن المدور المحيط مع كونه فوقه جمع بين الضدين قيل الجواب عن هذا من وجوه :

أحدهـا : ان هذا الكلام ان كان صحيحا لزم بطلان حجتكم ، وان لم يكن صحيحا لزم بطلانها ، فثبت بطلانها هي على تقدير النقيضين فيلزم بطلانها في نفس الأمر ، لأن الحق في نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين بيان ذلك : أن المحيط اما أن يصح أن يقال : إن بعضه عال وبعضه سافل ، واما أن لا يصح ، فان لم يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت شيء من العالم ، بل اذا قدر أنه يحيط به ولو بقبضته له ، لزم أن يكون عاليا عليه مطلقا ولم يكن سافلا تحت شيء من العالم ، وان صح أن يكون بعضه عاليا وبعضه سافلا أمكن أن يكون مباينا للعالم من الجهة العالية فيكون عاليا عليه .

وان قيل : المحيط اذا حاذى رؤوسنا كان عاليا ، واذا حاذى أرجلنا كان سافلا فلا يزال بعضه عاليا وبعضه سافلا .

قيل : فعلى هذا التقدير يكون العالي ما فوق رؤوسنا وحينئذ فاذا كان مباينا للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا لم يزل عاليا علينا دائما وهو المطلوب .

الوجه الثاني : أن يقال هبوا أنه محيط بالعالم وفوقه من جميع الجهات ، فانما يلزم مـا ذكرتم أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك ، فان المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط بالأفلاك كان تحت بعض العالم من بعض الجهات .

ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ، ولا يلزم اذا كان فـوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك من الأفلاك فانه العظيم الذي لا أعظم منه .

وقد قال تعالى : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامـة

والسموات مطويات بيمينه) [(١)] .

وثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ما يوافق ذلك ، مثل حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقبض الله الأرض ويطوى السموات بيمينه ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟ وفي رواية : انها تكون بيده مثل الكرة في يد الصبيان ، وروى ما هو أقل من ذلك [(٢)] .

والمقصود أنه اذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره او تدركه ابصارهم أو يحيطون به علما ، وأمكن أن تكون السموات والأرض في قبضته لم يجب والحال هذه أن يكون تحت العالم أو تحت شيء منه ، فان الواحد من الآدميين اذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل وأحاط بها بغير ذلك لم يجز أن يقال ان احد جانبيها فوقه ، لكون يده لما احاطت بها كان منها الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفلها ، ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار ، لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال .

وكذلك أمثال ذلك من احاطة المخلوق ببعض المخلوقات كاحاطة الانسان بما في جوفه ، واحاطة البيت بما فيه ، واحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب ، فاذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال انها تحت المحاط ، وان ذلك نقص مع كون المحيط يحيط به غيره ، فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء ، الذى تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به ويكون ذلك نقصا ممتنعا [(٣)] .

---

(١) سورة الزمر آية ٦٧ .

(٢) صحيح البخارى — كتاب التفسير — تفسير سورة الزمر ، كتاب الرقاق ، باب يقبض الله الأرض وكتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ملك الناس . صحيح مسلم كتاب صفة المنافقين ، باب كتاب صفة القيامة . سنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية . مسند الامام احمد جـ ١ ص ٣٤٧ ط الحلبي .

(٣) مراجع هذا البحث مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٤٦ — ١٨٣ ، جـ ٢٥ ص ١٩٣ — ١٩٨ . ودرء تعارض العقل والنقل جـ٢ ص ١٤٠ ، جـ ٤ ص ١٧ ، ٥٨ . جـ٥ ص ٧٩ — ٨٠ ، جـ ٦ ص ٣٢٦ — ٣٤٠ ، ونقض تأسيس الجهمية جـ٢ ص ٢١١ — ٢٣٠ ، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ٢ ص ٩٧ — ١٠٥ ، ورسالة في اثبات الاستواء والفوقية للشيخ العالم ابي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد

وخلاصة القول : ان العرش سواء كان هو الفلك التاسع ، أو جسما محيطـــا بالفلك التاسع ، أو كان فوقه من جهة وجه الأرض غير محيط به ، أو قيل فيه غير ذلك فيجب أن يعلم ان العالم العلوى والسفلي بالنسبة الى الخالق تعالى في غاية الصغر .

كما قال تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامـــة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) (١) .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " يقبـض الله تبارك وتعالى والأرض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول : انا الملك أين ملـــوك الأرض" (٢) .

وفي الصحيحين أيضا ، واللفظ لمسلم عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض" (٣) .

- امام الحرمين ضمن مجموعة الرسائل المنبرية المجلد الأول ص ١٧٥ - ١٨٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(١) سورة الزمر آية ٦٧ .

(٢) صحيح البخارى كتاب التفسير - تفسير سورة الزمر - كتاب الرقاق ، باب يقبض الله الأرض ، كتاب التوحيد باب قوله الله تعالى " ملك الناس" . صحيح مسلم كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار . سنن ابن ماجـــه - المقدمة ، باب فيما انكرت الجهمية . مسند الامام احمد جـ ٢ ص ٣٤٧ . ط الحلبي .

(٣) صحيح البخارى كتاب التفسير تفسير سورة الزمر ، وصحيح مسلم كتاب صفـــات المنافقين باب صفة القيامه والجنة والنار وفي هذا الموضع عند مسلم الروايـــات المختلفة عن ابن عمر ، وذكر ابن كثير في تفسير سورة الزمر آية (٦٧) ان - البخارى روى هذا الحديث عن ابن عمر . وذكر أن الحديث هو رواية مختصـــرة عن نافع عن ابن عمر وقال ان النسائي وابن ماجه روياه أيضا عن ابن عمر والحديث في المسند جـ ٧ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، جـ ٨ ص ١٩ . والدر المنثور للســـيوطي في تفسير اية (٦٧) من سورة الزمر وقال : اخرجه ابو الشيخ في العظمة وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث في المسند جـ ٧ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ط المعـــارف وسنن الترمذى .

وفي الصحيحين واللفظ لمسلم : عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " يطوى الله السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول : أنا الملك أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ثم يطوى الأرضين بشماله ، ثم يقول : أنا الملك أين الجبارون ، أين المتكبرون ". (١)

وفي لفظ الصحيح عن عبد الله بن مقسم أنه نظر الى عبد الله بن عمر كيف يحكي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " يأخذ الله سمواته وأرضه بيده ، ويقول : أنا الملك ويقبض اصابعه ويبسطها أنا الملك ، حتى نظرت الى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه ، حتى أن أقول اساقط هو برسول الله صلى الله عليه وسلم ". (٢)

وفي لفظ قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وهو يقول : يأخذ الجبار سمواته وأرضه وقبض بيده وجعل يقبضها ويبسطها ويقول : انا الرحمن ، أنا الملك ، أنا القدوس ، أنا السلام ، أنا المؤمن ، أنا المهيمن ، أنا العزيز ، أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الذى بدأت الدنيا ولم تكن شيئا ، أنا الذى اعدتها ، أين المتكبرون أين الجبارون " ، وفي لفظ أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ويميل رسول الله صلى الله عليه وسلم على يمينه وعلى شماله ، حتى نظرت الى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه حتى أني لأقول اساقط هو رسول الله صلى الله عليه وسلم. (٣)

والحديث مروى في الصحيح والمسانيد وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضا ، وفي بعض ألفاظه ، قال : قرأ على المنبر " والأرض جميعا قبضته يوم القيامة " الآية ، قال ، مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة " وفي لفظ : " يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده فيجعلها في كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان بالكرة ، أنا الله الواحد " .

وقال ابن عباس : " يقبض الله عليهما فما ترى طرفاهما بيده " وفي لفظ عنه : ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن الا كخردلة في

(١ ، ٢ ، ٣) كالمرجع السابق في الصفحة السابقة

يد أحدكم" (١)، وهذه الآثار معروفة في كتب الحديث .

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من اليهود فقال : يا محمد ان الله يجعل السموات على اصبع ، والأرضين على اصبع والماء والثرى على اصبع ، وسائر الخلق على اصبع فيهزهن ، فيقول : انا الملك ، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ، ثم قرأ : " وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه" الآية. (٢)

ففي هذه الآية والأحاديث الصحيحة المفسرة لها المستفيضة التي اتفق أهل العلم على صحتها وتلقيها بالقبول ما يبين أن السموات والأرض بينهما بالنسبة الى عظمة الله تعالى أصغر من أن تكون مع قبضة لها الا كالشيء الصغير في يد أحدنا حتى يدحوها كما تدحى الكرة . قال عبد العزيز بن عبد الله الماجشون الامام نظير مالك في كلامه المشهور الذى رد فيه على الجهمية ، ومن خالفها : فأما الذى جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران ، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد أن كان له كذا أن يكون له كذا ، فعمي عن البين بالخفي ، فجحد ما سمى الرب من نفسه بصمت الرب عما لم يسم منها . فلم يزل يملي له الشيطان ... الى أن قال : فوالله ما دلهم على عظم ما وصف به نفسه ، وما تحيط به قبضته الا صغر نظيرها منهم عندهم ان ذلك الذى القي في روعهم ، وخلق على معرفته قلوبهم ، فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه ، ولم نتكلف منه علم ما سواه ، لا هذا ولا هذا ، لا نجحد ما وصف ، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف انتهى . (٣)

---

(١) الموافقة جـ ٤ ص ٥٨ ، والفتاوى جـ ٥ ص ٥٦١ ، والدر المنثور تفسير آية ٦٧ من سورة الزمر . وقال السيوطي : أخرج عبد بن حميد وابن ابي حاتم وغيرهما عن ابن عباس آثرا جاء فيه : ان الله يطوى السموات السبع بما فيها من الخليقة والأرضين السبع بما فيها من الخليقة يطوى كله بيمينه وذلك في يده بمنزلة خردلة. أهـ

(٢) صحيح البخارى ، كتاب التفسير ، ـ تفسير سورة الزمر ـ ، وكتاب التوحيد باب قول الله تعالى (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وباب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ، وباب (لما خلقت بيدى) . صحيح مسلم كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار . وفي الترمذى كتاب التفسير ـ تفسير سورة الزمر . ومسند الامام احمد جـ ٥ ص ٢٠٧ ، جـ٦ ص ٧٠، ١٧٠ / ١٧١ وجاء في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما في سنن الترمذى نفس الكتاب والباب السابقين .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٥ ص ٤٢ ـ ٤٧ .

واذا كان كذلك فاذا قدر أن المخلوقات كالكرة ، وهذا قبضه لها ورميه بهـا ، وانما بين لنا من عظمته وصف المخلوقات بالنسبة اليه ما يعقل نظيره منا .

ثم الذى في القرآن والحديث يبين أنه ان شاء قبضها وفعل بها ما ذكر كما يفعل ذلك يوم القيامة وان شاء لم يفعل ذلك ، فهو قادر على أن يقبضها ويدحوها كالكرة وفي ذلك من الاحاطة بها ما لا يخفى ، وان شاء لم يفعل ذلك ، وبكل حال فهو مباين لها ليس بمحايث لها .

ومن المعلوم ان الواحد منا ــ ولله المثل الأعلى ــ اذا كان عنده خردلة ، ان شاء قبضها فأحاطت بها قبضته وان شاء لم يقبضها بل جعلها تحتها ، فهو في الحالتين مباين لها ، وسواء قدر أن العرش هو المحيط بالمخلوقات ــ كاحاطة الكرة بما فيهـا ــ أو قيل انه فوقها وليس محيطا بها كوجه الأرض الذى نحن عليه بالنسبة الى جوفها وكالقبة بالنسبة الى ما تحتها ، أو غير ذلك فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات والخالق سبحانه وتعالى فوقه ، والعبد في توجهه الى الله يقصد العلو دون التحت ، يتضح ذلك بما سبق أن بيناه بأنه لا يخلو اما أن يكون العرش كريا كالأفلاك ، ويكون محيطا بها ، واما أن يكون فوقها وليس هو كريا ، فان كان الأول فمن المعلوم باتفاق من يعلم هذا أن الأفلاك مستديرة كرية الشكل ، وان الجهة العليا هي جهة المحيط ، وهي المحدب وان الجهة السفلى هي المركز ، وليس للأفلاك الا جهتان : العلو والسفل فقط . اما الجهات الست فهي للحيوان وهي نسبية اضافية ، لكن جهة العلو والسفل للأفلاك لا تتغير ، فالمحيط هو العلو ، والمركز هو السفل ، مع أن وجه الأرض التي وضعها الله للأنام ، وارساها بالجبال هو الذى عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية .

فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها ، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم ، ولو قدر أن هناك أحدا لكان على ظهر الأرض ، ولم يكن من في هذه الجهة تحت من في هذه الجهة ولا من في هذه تحت من في هذه ، كما أن الأفلاك محيطة بالمركز

وليس أحد جانبي الفلك تحت الأرض ولا القطب الشمالي تحت الجنوبي ولا بالعكس .

وكل من يعلم أن الأفلاك مستديرة يعلم أن المحيط هو العالي على المركز من كل جانب ، ومن توهم أن من يكون في الفلك من ناحية يكون تحته من في الفلك من الناحية الأخرى في نفس الأمر فهو متوهم عندهم .

واذا كان الأمر كذلك فاذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقا ، فلا يتوجه اليه والى ما فوقه الانسان الا من العلو ، لا من جهاته الباقية أصلا .

ومن توجه الى الفلك التاسع أو الثامن أو غيرهما من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلا باتفاق العقلاء ، فكيف بالتوجه الى العرش ، أو الى ما فوقه ، وغاية ما يقدر أن يكون كرى الشكل ، والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله .

وقول القائل : اذا كان العرش كريا والله من ورائه محيط به بائن عنه ، فما فائدة أن العبد يتوجه الى الله حين دعائه وعبادته ؟ فيقصد العلو دون التحت ، مع أنه لا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التي تحيط بالداعي .

فيجاب عن هذا السؤال : بأنه انما ورد لتوهم المتوهم أن نصف الفلك يكون تحت الأرض ، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم ، وهذا غلط عظيم ، فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة ، فكان يلزم أن يكون الفلك تحت الأرض مطلقا وهذا قلب للحقائق ، اذ الفلك هو فوق الأرض مطلقا .

وهذا كله بتقدير أن يكون العرش كرى الشكل ، سواء كان هو الفلك التاسع أو غير الفلك التاسع ، قد تبين أن سطحه هو سقف المخلوقات ، وهو العالي عليها من جميع الجوانب وأنه لا يجوز أن يكون شيء مما في السماء والأرض فوقه ، وان القاصد الى ما فوق العرش — بهذا التقدير — انما يقصد الى العلو ، لا يجوز في الفطرة ولا في الشرعة مع تمام قصده أن يقصد جهة أخرى من جهات التحت ، بل هو ايضا يستقبله بوجهه مع كونه اعلى منه كما ضرب به النبي صلى الله عليه وسلم مثلا من المثل بالقمر — ولله المثل الأعلى —

وبين أن مثل هذا اذا اجاز في القمر — وهو آية من آيات الله تعالى — فالخالق أعلى وأعظم .

وأما اذا قدر أن العرش ليس كرى الشكل ، بل هو فوق العالم من الجهة التي هي وجه الأرض ، وأنه فوق الأفلاك الكرية ، كما أن وجه الأرض الموضوع للأنام فوق نصف الأرض الكرى ، أو غير ذلك من المقادير التي يقدر فيها أن العرش فوق ما سواه وليس كرى الشكل ، فعلى كل تقدير لا نتوجه الى الله الا الى العلو لا الى غير ذلك من الجهات فقد ظهر — أنه على كل تقدير — لا يجوز أن يكون التوجه الى الله الا الى العلو ، مع كونه على عرشه مباينا لخلقه ، وسواء قدر مع ذلك أنه محيط بالمخلوقات كما يحيط بها اذا كانت في قبضته او قدر مع ذلك أنه فوقها من غير أن يقبضها ويحيط بها ، فهو على التقديرين يكون فوقها مباينا لها ، فقد تبين أنه على هذا التقدير في الخالق ، وعلى هذا التقدير في العرش لا يلزم شيء من المحذور والتناقض وهذا يزيل كل شبهة ، وانما تنشأ الشبهة من اعتقادين فاسدين .

أحدهما : ان يظن أن العرش اذا كان كرى الشكل والله فوقه وجب أن يكون الله كريا ثم يعتقد انه اذا كان كريا فيصح التوجه الى ما هو كرى كالفلك التاسع من جميع الجهات ، وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال ، فان الله مع كونه فوق العرش ، ومع القول بأن العرش كرى — سواء كان هو الفلك التاسع أو غيره ، لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك في أشكالها ، كما لا يجوز أن يظن أنه مشابه لها في اقدارها ولا في صفاتها سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا — بل قد تبين أنه أعظم و أكبر من أن تكون المخلوقات عنده بمنزلة داخل الفلك في الفلك ، وأنها عنده اصغر من الحمصة والفلفلة ونحو ذلك في يد أحدنا ، فاذا كانت الحمصة او الفلفلة ، بل الدرهم والدينار ، أو الكرة التي يلعب بها الصبيان ونحو ذلك في يد الانسان او تحته او نحو ذلك ، هل يتصور عاقل اذا استشعر علو الانسان على ذلك واحاطته به أن يكون الانسان كالفلك ؟ والله — ولله المثل الأعلى —

اعظم من أن يظن ذلك به ، وانما يظنه الذين (ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعـــا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) .

وكذلك اعتقادهم الثاني وهو أن ما كان فلكا فانه يصح التوجه اليه من الجهات الست خطأ باتفاق أهل العقل الذين يعلمون الهيئة ، وأهل العقل الذين يعلمون أن القصد الجازم يوجب فعل المقصود بحسب الامكان .

فقد تبين أن كل واحد من المقدمتين خطأ في العقل والشرع ، وأنه لا يجوز أن تتوجه القلوب اليه الا الى العلو ، لا الى غيره من الجهات على كل تقدير يفرض ـــــن التقديرات ، سواء كان العرش هو الفلك التاسع أو غيره ، سواء كان محيطا بالفلك كـــرى الشكل ، أو كان فوقه من غير أن يكون كريا ، سواء كان الخالق سبحانه محيطا بالمخلوقات كما يحيط بها في قبضته ، أو كان فوقها من جهة العلو منا ، التي تلي رؤوسنا دون الجهة الأخرى . وبهذا يظهر الجواب عن شبـــه النفاة والله أعلم .(١)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٥٦٥ — ٥٨٣ .

(الخاتمـــــة)

يمكن أن نجمل فيما يلي أهم النتائج التي توصلنا اليها :

١ — بيان خطأ من قال ان التفكير الاسلامي " الالهي " في عهد الصحابة والتابعين كان سطحيا ، لا يستند الى أدلة عقلية قوية ، وعمق في التفكير ، ويقال : لهذا المدعي : ان المقصد الأسمى من انزال القرآن الكريم : هو هداية البشر الى العقيدة الصحيحة ، وتزييف ما عداها من الضلالات والأوهام الباطلة ، وان ذلك لا يتم على أكمل الوجوه الا باقامة البراهين ، وايراد الحجج الكثيرة المتنوعة. التي من شأنها أن تقنع العقول ، وتحملها على الاذعان بصحة ما يدعو اليه ، وبطلان ما يناقضه ، أو يخالفه ، وتحقيقا لهذه الغاية جاء القرآن العظيم ، وفيه من أنواع البراهين والوان الأدلة ، وطرق المناظرات والالزامات ما لا يوجد مثله في كتاب آخر سماوى أو غير سماوى . فما من قضية من قضايا العقيدة تعرض لها القرآن ، الا أورد عليها من الأدلة ما يجعلها في رؤية العقل مثل أجلى البديهيات والمقررات ، وما من نحلة باطلة تعرض القرآن لابطالها الا أورد عليها من الالزامات والمناقضات ما يجعلها في حكم الممتنعات ، وما من سبيل من سبل اثبات المدعى الا وقد سبق اليه القرآن ، وقرره ووضع له الأساس السليم الذى يجب أن يحتذى .

ولذلك وقف السلف من الصحابة والتابعين ومن قفا أثرهم من أئمة الهدى عند حدود الكتاب والسنة . فلم يعولوا في عقيدتهم الا عليهما ، مكتفين بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا واثباتا .

اللهم الا ان كان هذا المدعي : يقصد أن القرآن وهو يورد حججه ، لم

يسلك مسالك النظار في صياغة أدلتهم ، وترتيب أقيستهم . فانا نقول ان القرآن لم ينهج في حججه ومناظراته ذلك المنهج الذى يتبعه النظار والمتكلمون لأنه كتاب أنزل بلسان عربي مبين ، على رسول عربي وأمة عربية ، وكان من عادة العرب في فصاحتهم ، وأساليب تخاطبهم أن يرسلوا الكلام ارسالا ، وأن يتحاشوا فيه القيود والتعقيدات التي يعتبرونها فهاهة وقصورا وعجزا عن الابانة ، ولونا من الاغراب والاعجام . والقرآن جاء على طريقة العرب في خطابهم وأسلوب كلامهم وهو في أثناء ذلك يورد الحجج ، ويرشد الى مواطن الاستدلال من غير أن يحس القارىء بالتواء في العبارة ، وقصور في المقال . فاننا نجد أدلة التوحيد والمعاد ، والنبوات ، الواردة في القرآن الكريم في غاية الوضوح ، لا تفتقر الى أعمال فكر ، أوكد قريحة ، وانما هي بينة بنفسها ، ينتقل الذهن منها الى المدلول المطلوب في غير اعتياص ولا معاناة .

ولو أننا أتينا بجميع ما أنتجته عقول المفكرين من أنواع الحجج والبراهين ، ثم قارناها بما جاء في القرآن لوجدناها مع كثرة ما فيها من الغلط والوهم ، لا يمكن أن توزن بحجج القرآن في حسن الايراد ، وفصاحة البيان .

٢ — ان البحث في قضايا الألوهية ، ليست من القضايا المحسوسة ، أو ما يدخل في مقدور العقل البشرى أيا كانت طاقته ، حتى نجعلها خاضعة لحكم العقل وتفسيره لها . فالبحث في أسماء الله وصفاته يتعلق بأمور غيبية لا يمكن اخضاعها لحكم العقل . ولذلك فقد كان السلف أكثر فطنة ، وذكاء من المتأخرين . لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي الا يتجاوزها ، ومن هنا كانت حاجة العقل الى الدليل القاطع في الأمور الغيبية التي لا تخضع لتجربته الحسية ، والدليل هنا ليس الا النص الصحيح من كتاب أو سنة ، فاعتصموا بالنص الصادق ، الذى جاء على لسان الرسول الصادق ، مخبرا عن الغيبيات

وأحوالها ، فآمنوا باثبات ما أخبر به النص ، وصدقوا بوجوده ، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته ، لأن ذلك مما يعز على العقل الوصول اليه ، فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات من الأمور الغيبية ، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الالهية ، ولم يكن ذلك اهمالا منهم للنظر العقلي ، كما يقول بعض الباحثين ، وانما كان اعترافا منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن. ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن ، والوسيلة اليقينية لمعرفتها على سبيل التيقن هي : النص الصحيح . وليس العقل منفردا .

٣ — ان النصوص القرآنية ، والحديثية الصحيحة ، وهي تتحدث عن الذات الالهية وما يجب لها من صفات الكمال التي يجب أن ينزه فيها عن مشابهة المخلوقين لكمالها . لم تتعرض لبيان كيفية الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ما كنه ذاته وحقيقته ، بل الله سبحانه كما أخبر عن نفسه (ليس كمثله شيء) . بمعنى أن منهج القرآن في اثبات الصفات : هو اثبات وجود لها ، دون اثبات الكيف ، لأن اثبات الصفات فرع من اثبات الذات يحتذى فيها حذوه ، وما دام العقل لم يشاهد هذه الأمور ، ولم يحس بها . كان من الخير له أن يلتزم النص فيثبت ما جاء به النص وينفي ما نفاه ، ولا يتجاوز ذلك .

٤ — سلامة المنهج الذى سار عليه السلف في اثبات الصفات ، فقد كانوا يرون أنه يجب اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله . فلم يصرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، ولا حملوها على مجازها ، بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها اللائقة بالله سبحانه وتعالى ، فوصفوا الله تعالى ، بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

٥ — فساد مذاهب المتكلمين ومن اقتدى بهم ، وان بهرجوا وزينوا وتفننوا في أنواع

الحجج والبراهين فان فيها من الغلط والوهم ما لا يعلمه الله .

٦ — انه ما من أمر يلزم المؤولون به السلف فيما يثبتونه من الصفات الا كان هذا الأمر لا زما للمؤولين فيما يثبتونه من الصفات السبع اذا كان المنازع ممن يثبت الصفات السبع ، أو لا زما له ان كان ممن يثبت الأسماء ، أو صفة الوجود ، وهكذا .

٧ — ان العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ، وما خالف فليس أصلا للنقل وبهذا يظهر بطلان قول من يقول بوجوب تقديم العقل على النقل ، بدعوى أن العقل أصل للنقل في اثبات الصانع وصدق الرسالة .

٨ — ان السلف لم يكونوا يجهلون معاني نصوص الصفات ، بل كانوا يعلمون معانيها وان لم يكونوا يعلمون حقيقتها وكيفيتها ، لأن ذلك أمر وراء مقدور العقل البشرى وذلك أن القرآن انما أنزل ليعلم ويفهم ويتدبر ، ولا يعقل أن يتكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بكلام لا يعرف معناه . والآثار عن السلف في أنهم كانوا يعلمون معاني جميع ما في القرآن اكثر من أن تحصر .

واستدلال من استدل على أنه في القرآن ما لا يفهم له معنى بقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) فهذا مردود بأن التأويل المنفي عن غير الله عندئذ لا يكون بمعنى تفسير الكلام ومعرفة معناه ، وانما هو بمعنى علم حقيقة ما يؤول اليه الأمر في نفسه ، أى معرفة الحقيقة والكيفية

٩ — ان مذهب السلف هو الأسلم والأعلم والأحكم ، وان الذين قالوا : مذهب السلف أسلم ، ومذهب الخلف اعلم وأحكم ، انما كان ذلك لظنهم أن مذهب السلف هو مجرد الايمان باللفظ دون فقه المعنى المراد ، وان مذهب الخلف هو استخراج واستنتاج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها حسب زعمهم بأنواع المجازات وغرائب اللغة . وظنوا أن الظاهر يؤدى الى معان باطلة في حق الله تعالى اذ ليس هو الا حقيقة الصفة في المخلوقين ، فلم يفهموا من النصوص الا ما يليق

بالمخلوقين في نقصهم وعجزهم والأمر ليس كما ظنوا وزعموا . فان الظاهر منهـــا هو على ما يليق بجلال الله وعظمته .

١٠ — بطلان زعم قول النفاة المعطلة : ان نصوص الكتاب والسنة لا تفيد القطع واليقين في أى حال من الأحوال وان ذلك مجرد دعوى لا أساس لها .

١١ — ان اثبات الصفات لله ليس بمقتض مشابهته تعالى لشيء من خلقه في أى منهـــا ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة . والمنفـــى ليس هو التشابه في الأسماء وانما المنفي هو التشابه في الحقائق، والأســـماء والصفات قد تستعمل مضافة الى موصوفها ، ~~وقد تستعمل مضافة الى موصوفها~~ وقد تستعمل مطلقة عن الاضافة والتخصيص ، فاذا استعملت الصفة مضافةً كقولنا : علم الله ، وقدرة الله ، فانها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، امـــا اذا استعملت مطلقة عن الاضافة ، فينبغي أن يعلم أن المعنى المطلق : معنى كلي لا وجود له الا في الأذهان ، ولا تحقق له في الخارج ، وهذا موضــــع الشبهة عند المتكلمين ، حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج . بمعنى أن الاســم والصفة له ثلاث اعتبارات :

أ) اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد .

ب) اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .

جـ) اعتباره مضافا للعبد مقيدا به .

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته ، كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليـــق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به . كاسم السميع ، والبصير والعليم ، وسائـــر الأسماء ، فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للموصوف بهـــا فما لزم هذه الأسماء لذاتها فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل تثبـــت

له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم فمن نفاه عنه لا طلاقه على المخلوق الحد في أسمائه ، وجحد صفات كماله . ومن اثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه . ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بجلاله وكماله ، فقد حقق وصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله محمد (صلعم)

وما لزم الصفة لاضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله ، كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة الى الغذاء . وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه الى ما هو عال عليه ، وكونه محمولا به مفتقرا اليه محاطا به ، كل هذا يجب نفيه عن الله سبحانه وتعالى . وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فانه لا يثبت للمخلوق بوجه . .

والخلاصة ؛ أنه لا يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك الا في الاسم فقط وهذا لا يقتضي مماثلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ولا مشابهته تعالى لخلقه لأن الصفة تتبع الموصوف ، فاذا كان الموصوف بها الله تعالى فله المثل الأعلى في ذلك لا يشركه أحد ، بل ولا يقاربه في صفات الكمال ، واذا كان الموصوف بها المخلوق ، فانه يوصف بها على ما يليق به . . . واتفاقهما في الاسم عام الا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد والاشتراك انما يكون في المعنى الذهني المطلق فقط . لا في الواقع المقيد ، فصفات الله تعالى وان اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين فان هذا لا يقتضي التشبيه لأن وصف الله بها وهو المنزه عن مشابهة الحوادث انما هو على ما يليق ويتفق مع ذاته العلية ، وكمالها المطلق .

١٢ — ان التأويل الذى جاء ذكره في الكتاب والسنة يراد به معناه اللغوى (التفسير والمرجع والمصير) وبذلك يتضح خطأ من قال : ان التأويل المراد في القرآن والسنة هو بالمعنى الاصطلاحي المتأخر (صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى

آخر يحتمله اللفظ " أو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح ، لدليل يقترن به .

١٣ — كون المتكلمين قد رجعوا الى معرفة المحكم والمتشابه الى عقولهم ، فاختلفوا فيهما بحسب ما أدت اليه عقولهم . فجعل كل فريق المحكم ما وافق قياس عقولهم والمتشابه ما خالفها ، فصار المحكم عند قوم متشابه عند آخرين وهكذا .

١٤ — ان التأويل الصحيح هو الذى يوافق ما جاء في الكتاب والسنة ، ويعلم به مراد المتكلم من كلامه وما خالف ذلك فهو تأويل باطل ، ومن هذا القبيل تأويلات الجهمية ومن نحا نحوهم . اذ كل تأويل لا يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة معينة لا يقصده الهادى المبين لكلامه ، ولو قصده لحف به من القرائن التي تدل على المعنى المراد المخالف للظاهر حتى لا يوقع في اللبس والخطأ .

١٥ — ان قياس الغائب على الشاهد أوقع المؤولة في التأويل والمشبهة في التشبيه .

١٦ — ان حقيقة مذهب السلف اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل . فهو وسط بين المذاهب الثلاثة التشبيه الذى وقع فيه المشبهة ، والتأويل الذى وقع فيه المعطلة والوقوف في النصوص وتفويضها بمعنى أنه لا يفهم لها معنى الذى وقع فيه بعض المتكلمين .

١٧ — انه بينما كان السلف يعتمدون في الاثبات والنفي على نصوص الكتاب والسنة فان المتكلمين اعتمدوا في النفي والتعطيل على عقولهم . وان استدلوا في بعض الأحيان ببعض النصوص فانما يستدلون بها لأنهم يرون أنها تؤيد ما يذهبون اليه من النفي .

١٨ — ان النفاة المعطلة قد استدلوا ببعض النصوص التي ظنوها تؤيد ما ذهبت اليه عقولهم من النفي ، وهي في الواقع لا تدل على مرادهم ولا تؤيد مدعاهم .

١٩ — بينما جماع الأدلة التي استدل بها المثبتون للاستواء والعلو والفوقية وهي

الأدلة النقلية التي قال عنها بعض السلف انها تبلغ الف دليل من القرآن والسنة ثم اتفاق الديانات السماوية على اثبات ذلك ، وانعقاد الاجماع على ذلـــك وان العقول والفطر السليمة قد دلت على ذلك ، كما أن لغة العرب التي نزل القرآن بها تتفق في دلالتها مع نصوص الكتاب والسنة .

٢٠ — اتفاق قدماء الأشاعرة مع السلف في الاثبات وعدم التأويل ، بينما خالف متأخروا الأشاعرة امامهم ، ومتقدميهم . فأولوا مما أدى بهم الى نفي العلو والمباينة .

٢١ — بيان خطأ من قال : ان لأبي الحسن الأشعري قولان في الصفات الخبرية وأنه ليس له الا قول واحد فيها هو الاثبات .

٢٢ — بينت أن مذهب النفاة مبناه على ظنهم أن اثبات الصفات للــه تعالى بوجه عــام والاستواء والعلو والفوقية بوجه خاص يؤدي الى التشبيه والتركيب والتحيز ونحــو ذلك مما هو من خواص الأجسام والاعراض وفاتهم ان اثبات ما اثبته الله لنفســـه واثبته له رسوله لا يلزم منه شيء مما ذكر . ولكن علماء الكلام ظنوا لزوم ذلك فأولوا النصوص ، ونفوا قيام الصفات الاختيارية به تعالى .

٢٣ — ان من الأسباب التي أدت بالنفاة الى التعطيل . بالاضافة الى تحكيم عقولهم . هو استخدامهم الفاظ مجملة فيها حق وباطل ، موهوا بها على الناس ، فضلــوا وأضلوا بهـــا .

وعلى ذلك : فانه يجب أن يعتصم في باب أسماء الله وصفاته بالألفاظ الشرعية نفيا واثباتا ، فنثبت ما أثبته النصوص ، وننفي ما نفته ، ونعبر عن ذلك بالألفاظ الشرعية . أما الألفاظ التي لم يرد في الشرع اثباتها ولا نفيها فلا تطلق حـــتى ينظر في مقصود قائلها ، فان كان المقصود معنى صحيحا قبل ، وان كـــــان فاسدا رد ، وان اشتملت على حق وباطل لم يرد كله ، ولم يقبل كله ، بل يقبل ما فيه من الحق ، ويرد ما فيه من الباطل ، لكن ينبغي التعبير عنه بالألفــاظ

الشرعية التي وردت بها النصوص ، دون الألفاظ المجملة المحتملة للحق والباطل الا عند الحاجة كأن يكون النقاش مع من لا يتم التخاطب معه الا بها . بعد أن تحف بها القرائن المبينة للمراد .

٢٤ — بينا خطأ كل منهج يخالف منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وما كان عليه السلف الصالح من التمسك بهذا المنهج السديد ، الذى يتمشى مع العقل الصريح ، والفطرة السليمة . وعندئذ يتضح خطأ من قال من المتكلمين من بوجوب تقديم العقل على النقل ، وتقديم آراء الرجال على نصوص الوحي . وقلنا ان هذه الآراء ليست على شيء من الحق عند النظر الصحيح ، كما أنه لا يتحقق اسلام المرء وايمانه الا بالتسليم لما جاء من عند الله ، واتخاذه منهجا يقتدى به . اذ لو تركنا الوحي ، واتبعنا آراء الرجال كما فعل المتكلمون لكان في ذلك خذلا للقرآن والسنة عن الهداية ، ولكان ذلك سببا للتفرق والاختلاف في الدين ، وهذا ما لمسناه حين حكمت العقول والآراء فافترق الناس في العقيدة الى فرق شتى ، وكل فرقة ترى أنها على الحق ، ومن عداها على الباطل . بل ربما كفرت من عداها واستحلت عرضه ودمه وماله . بغير حق ، اللهم الا أنه يخالفها الرأى فيما تعتقد بحسب ما أداهم اليه تحكيم عقولهم .

فان العقل يختلف من فرقة لأخرى ، بل من شخص لآخر ، وكل يدعي صحة ما وصل اليه بعقله وواقع المتكلمين الذين عولوا على العقل ، والتمسوا الهدى في غير كتاب الله وسنة رسوله يبين لنا الى أى حد كان التفرق والحيرة في نهاية المطاف . مما جعل بعضهم يصرح بذلك ، ويتمنى أن لم يلج هذا المولج .

٢٥ — بينت ان المشبهة الذين مثلوا الله بخلقه . لم ترتق عقولهم الى مستوى النصوص في تنزيه الله فظنوا أن ما جاءت به النصوص من صفات الله ، مما يوجد جنسها في المخلوق ، هي من جنس ما هو موجود في المخلوق ، فوصفوه بها على الوجه

الذى يوجد في المخلوق ، لا كما يليق بجلال الله وقدسه وعظمته سبحانه .

٢٦ — بينت أيضا : أن للتشبيه والتجسيم جذور تاريخية دينية وفلسفية ، وان المشبهة والمجسمة قد تأثروا بتلك التيارات ، فأدى بهم ذلك الى ما وصلوا اليه من التجسيم والتشبيه لله سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون من نفاة ومشبهة .

٢٧ — ان ما ادعى به بعض القائلين بحلول الله الذاتي في كل مكان ، بعض الآيات التي تدل على القرب والمعية ، وبينا أن ذلك لا يدل على مدّعاهم ، اذ أن تلك الآيات انما تدل على اما معية الله العامة التي معناه العلم والاطلاع او معيته الخاصة التي معناها : النصر والتأييد لأوليائه ، وان تلك المعية أو القرب لا تنافي علوه سبحانه وتعالى ، اذ ليس من لازم المعية المحاذاة والملاصقة لا لغة ولا عرفا .

٢٨ — ان من وصف الله بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ، ولا محايث فقد وصفه بالعدم وشبهه بالمعدوم ، لا بل بالممتنع ، وجعل وجوده وجودا ذهنيا غير متحقق في الخارج ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٢٩ — انه قد ترتب على وصف الله تعالى بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا محايث ولا مباين ، نفي بعض الصفات كنفي صفة المجيء والاتيان والنزول ، بل نفي أعظم كرامة وهي رؤية الله تعالى في دار كرامته — الجنة — أو اثباتها مع نفي لوازمها كما فعل بعض المتكلمين .

٣٠ — بينت ان القول بالحلول او الاتحاد ، الذى قال به بعض غلاة الصوفية كابن عربي وابن سبعين وغيرهما يؤدى الى انكار الله بالكلية ، اذ أنهم يقولون : العالم هو الله ، والوجود واحد ، والموجود القديم الأزلي الخالق هو الموجود المحدث المخلوق ، والرب هو العبد ، ما ثم رب وعبد ، وخالق ومخلوق بل الكل وجود واحد . فلم يجعلوا لله وجودا منفصلا يتميز به عن هذا العالم . فلم يصونوا

ربهم ولم ينزهوه عما في هذا العالم من متقابلات ومتضادات . . . الخ .

٣١ — ان القول بوحدة الوجود ، أو الاتحاد يؤدى الى تصحيح عبادة كل معبود ، وهذا ما صور حوابه ، فعباد الأصنام عندهم لم يعبدوا غير الله لأنه ما عندهم له غير . فهم يرون أن الأديان كلها حق ، وأن المجوس عبدة النار والمشركين عابدى الأوثان ، وغيرهم : ليسوا كفارا ولا ضلالا ، بل مذاهبهم هي عين الهدى والايمان ، لأنهم حين عبدوا النار والحجارة والعلهان . . . ما عبدوا الا الله . اذ أنه اذا كان الله عز وجل قد تجلى بذاته لذاته في جميع هذه الصور والمتعينات ، فالهدى والايمان في زعم هؤلاء المارقين أن تعبد وتعظم جميعا . تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

٣٢ — اتفاق أئمة اللغة على أن العرش في اللغة هو السرير الذى يتخذه الملك : يقال له : عرش ، وانما سمي العرش عرشا لعلوه وارتفاعه .

٣٣ — تواتر النصوص من القرآن والسنة ، على اثبات العرش ، وانعقاد اجماع الأمة على اثبات العرش وأنه جسم عظيم . فالسموات والأرض وما فيهما وما بينهما في العرش الا كالقنديل المعلق بين السماء والأرض ، أو كحلقة بأرض فلاة ، وأنه — أى العرش — فوق سائر المخلوقات كالسقف لها خلقه الله تعالى ، وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه ، والله سبحانه وتعالى فوق عرشه عال عليه ، كيف شاء من غير حاجة الى العرش ، بل مع حاجة العرش وحملته اليه جلّ جلاله . فهو حامل العرش وحملته بقدرته تعالى .

٣٤ — بينت أن النفاة المعطلة الذين يريدون أن ينفوا علو الله فوق خلقه قد أرادوا أن ينفوا العرش ، أو يجعلوه غير ذى معنى . فمنهم : من أقر بالعرش لمجيء ذكره في القرآن ، لكن لم يثبت أن لله عرشا فوق السماء السابعة تحمله الملائكة ، والله فوقه كما وصف نفسه بائن من خلقه .

ومنهم : من ادعى أن الله سبحانه وتعالى لما خلق الخلق — يعني السموات والأرض — سمى ذلك عرشا له ، واستوى على جميع ذلك كله . فالعرش عند هؤلاء مجموع الخلق ، لا أن له عرشا اختصه بالعلو فوق سائر الخلق ثم استوى عليه كيف شاء .

ومنهم من ادعى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، وادعى هذا أن الاجماع انعقد على ذلك . فيكون المعنى على قول هذا القائل : ان الله خلق السموات والأرض ثم خلق العرش .

ومنهم من ادعى أن الصحيح تأويل العرش الوارد ذكره في الآيات الكريمة من القرآن التي تتحدث عن استواء الله على عرشه . على معنى الملك . كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره تعالى .

وبينت أن كل هذه الأقوال باطلة تخالف صريح القرآن والسنة . ولا سند لها الا أوهام وخيالات فاسدة .

٢٥ — تكلمت عن العرش في عرف في بعض المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم وأنهم قالوا : ان الكرسي هو الفلك الثامن ، وهو فلك الثوابت ، والعرش هو الفلك التاسع ، وهو الفلك الأثير ، ويقال له الأطلس . وتكلمت عما في هذا القول من مجرد الظن ، وعدم الاستناد فيه الى دليل قاطع من كتاب أو سنة ، بل ليس لهم على ذلك دليل لا عقلي ولا شرعي . وأن الأوصاف التي جاء ذكرها للعرش تخالف دعواهم ، وتكذبهم فيما قالوا .

٢٦ — ثم تكلمت عن استدارة الأفلاك وأن ذلك هو ما عليه علماء المسلمين ، كما هو قول أهل الهيئة والحساب فقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع علماء الأمة أن الأفلاك مستديرة .

اما العرش : فلم يثبت بدليل يعتمد عليه ان العرش فلك من الأفلاك المستديرة

الكرية الشكل لا بدليل عقلي ولا شرعي ، وانما ذكر ذلك طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة ، فلما سمعوا ما أخبرت به الأنبياء من ذكر عرش الله ، وذكر كرسيه ، وذكر السموات السبع . قالوا بطريق الظن ان العرش هو الفلك التاسع .

٣٧ — ردد ت على من قال ان العالم كرة ، فلو كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه الآخر . وبينت أن القائلين بأن العالم كرة يقولون : ان المحيط هو الأعلى وأن المركز هو الأسفل وان السماء عالية على الأرض من جميع الجهات والأرض تحتها من جميع الجهات ، أى أن الجهات قسمان : حقيقية واضافية فالحقيقية جهتان فقط ، وهما جهتا العلو والسفل ، اما الاضافية فتقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحركته ، ولهذا تتبدل حركته واعضائه وعليه فلا يصح مدّعى النافي .

٣٨ — بينت أن العرش سواء كان هو الفلك التاسع ، أو جسما محيطا بالفلك التاسع ، أو كان فوقه من جهة وجه الأرض غير محيط به ، أو قيل فيه غير ذلك فانه يجب أن يعلم أن للعالم العلوى والسفلي بالنسبة الى الخالق تعالى في غاية الصغر. فلو قدر أن المخلوقات كالكرة فان الله مع عظمته وجلاله . هو فوقها وسواء قدر أن العرش هو المحيط بالمخلوقات كاحاطة الكرة بما فيها ، أو قيل انه فوقها وليس محيطا بها كوجه الأرض الذى نحن عليه بالنسبة الى جوفها ، أو كالقبة بالنسبة الى ما تحتها أو غير ذلك ، فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات والخالق سبحانه وتعالى فوقه ، والعبد في توجهه الى الله يقصد العلو دون التحت .

تمت الخاتمة والحمد لله أولا وآخرا ...

(فهرس المصادر والمراجع)

حرف " الألـــــف "

١ - القرآن الكريـــم .

٢ - الابانة من أصول الديانة - أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشـــــعرى . حققه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط . مكتبة دار البيـــان . دمشق ، بيروت ط (١) سنة ١٤٠١هـ.

٣ - ابطال التنديد باختصار شرح التوحيد - حمد بن علي بن محمد بن عتيق . مكتبة التوفيق ط (٣) سنة ١٣٨٨هـ - ١٣٨٩هـ .

٤ - ابطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها - شيخ الاسلام ابن تيميـــة . ضمن الرسائل والمسائل . تحقيق السيد محمد رشيد رضا . دار الفكر . بيروت

٥ - أبكار الأفكـــار - الآمـدى : سيف الدين . مخطوط في دار الكتـــب المصرية . علم الكلام . طلعت (٣٢٤) .

٦ - ابن تيمية ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه - للشيخ محمد ابو زهره . دار الفكر العربي .

٧ - ابن تيميـة السـلفي - د . محمد خليل هراس . المطبعة اليوسفيـــــة بطنطا . ط (١) ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م .

٨ - ابن قيـم الجوزيـه ، عصره ومنهجه ، وآراؤه في الفقه والعقائد والتصـــوف د . عبد العظيم عبد السلام شرف الدين . نشر مكتبة الكليـــات الأزهرية ط (٢) ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

٩ - ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي - د . عوض الله جاد حجازى . طبع دار

الطباعة المحمدية بالقاهرة .

١٠ - أبو الحسن الأشعرى - الشيخ حماد محمد الأنصارى . طبع مؤسسة النور للطباعة والنشر . ط (٣) ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م .

١١ - أبو الحسن الأشعرى - د . حموده غرابة . مدير المركز الثقافي الاسلامي بلندن . القاهره سنة ١٩٥٣م .

١٢ - أبو الحسن الأشعرى بين السلف والمعتزلة - رسالة ماجستير مقدمة من الطالب / هادى احمد طالبي .

١٣ - أبو حنيفة ، حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه - الشيخ محمد أبو زهره . دار الفكر العربي .

١٤ - اتحاف المريد بجوهرة التوحيد - الشيخ عبد السلام بن ابراهيم المالكي اللقاني تعليق الشيخ محمد يوسف الشيخ . مكتبة القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠م

١٥ - الاتقان في علوم القرآن - جلال الدين السيوطي . البابي الحلبي بمصر ط (٣) سنة ١٣٧٠هـ . ومطبعة حجازى بالقاهرة .

١٦ - اجتماع الجيوش الاسلامية - الامام المحقق محمد بن ابي بكر المعروف بابن قيم الجوزية . مكتبة الرياض الحديثة - البطحاء - الرياض .

١٧ - أحاديث النزول - الدار قطني . مخطوط رفن كشك رقم (٧/٥١٠) ومنه صورة بمكتبتي .

١٨ - إحصاء العلوم - أبي نصر الفارابي بتحقيق د . عثمان أمين . الخانجي القاهرة ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م .

١٩ - الاحكام في أصول الأحكام - أبي محمد بن علي بن حزم الأندلسي الظاهرى . نشر زكريا علي يوسف - مطبعة العاصمة بالقاهرة .

٢٠ - احياء علوم الدين - ابي حامد الغزالي . دار احياء الكتب العربية . عيسى

البابي الحلبي وشركاه . بدون تاريخ .

٢١ — الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة — الامام عبد الله بن مسلم ابن قتيبة . ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار / وعمار جمعي الطالبي . منشأة المعارف بالاسكندرية . جلال حزى وشركاه سنة ١٩٧١م .

٢٢ — اخوان الصفاء — د . جبور عبد النور . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ م .

٢٣ — اخوان الصفاء — د . عمر فروخ . بيروت سنة ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م .

٢٤ — الآراء الطبيعية — فلوطرخس . ترجمة قسطالوقا . ط ١٩٠٣م .

٢٥ — الأربعين في أصول الدين — أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر بدون تاريخ .

٢٦ — الأربعين في أصول الدين — فخر الدين الرازى . ط (١) حيدر أباد سنة ١٣٥٣هـ .

٢٧ — أرسطو عند العرب — نصوص ودراسات جمع وتحقيق د . عبد الرحمن بدوى . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٣٤٧هـ ، وط ١٩٥٣م .

٢٨ — ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم — قاضي القضاة ابي السعود ابن محمد العماد الحنفي . تحقيق عبد القادر احمد عطا . نشر مكتبة الرياض الحديثة . طبع مطبعة السعادة بمصر .

٢٩ — ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول — محمد بن علي الشوكاني . مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ط (١) ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م .

٣٠ — الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد — أبي المعالي الجويني بتحقيق د . محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم عبد الحميد . الخانجي بمصر سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٣١ - أساس البلاغة - جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري . تحقيق الاستاذ عبد الحليم محمود ، وتعريف ابن الخولي . دار الكتب سنة ١٩٧٣م - ج ٠ م ٠ ع ٠

٣٢ - أساس التقديس - فخر الدين الرازي . البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٤هـ . ومطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ .

٣٣ - الأسئلة والأجوبة الأصولية علي العقيدة الواسطية - عبد العزيز المحمد السلمان ط (٥) ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

٣٤ - أسباب النزول - النيسابوري . أبي الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري . ط ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م القاهرة .

٣٥ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب - ابن عبد البر النمري القرطبي المتوفي سنة ٤٦٣ . بهامش الاصابه . دار صادر بيروت طبعة جديدة بالأوفست ط (١) سنة ١٣٢٨ هـ مطبعة السعادة بمصر .

٣٦ - الأسفار المقدسة - علي عبد الواحد وافي .

٣٧ - الأسماء الحسنى - أبي الوفاء محمد درويش .

٣٨ - الأسماء والصفات - الحافظ ابي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي . تعليق محمد زاهد الكوثري . نشر نجم الدين محمد امين الكردي . دار احياء التراث العربي .

٣٩ - الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى - القرطبي . مخطوط استانبول .

٤٠ - الاشارات والتنبيهات - أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا - تحقيق د . سليمان دنيا ، طبع دائرة المعارف بالقاهرة ١٩٥٧م/ ١٩٦٠م

٤١ - الاصابة في تمييز الصحابة - شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر

العسقلاني . دار صادر بيروت لبنان . طبعة جديدة بالأوفست ط (١) سنة ١٣٢٨هـ. مطبعة السعادة بمصر .

٤٢ - أصول الدين - أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي . دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان . ط (٢) ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٤٣ - أصول الدين - أبي الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الكياهراسي . مخطوط بمعهد المخطوطات رقم (٢٩٠) توحيد ، دار الكتب المصرية رقم (١٠) كلام ، ومنه ميكروفيلم بمركز البحث تحت رقم (٢١)

٤٤ - أصول الفقه - محمد الأمين الشنقيطي . مطبوعات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنوره .

٤٥ - أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن - محمد الأمين بن محمد المختار الحكني الشنقيطي . طبع على نفقة محمد عوض بن لادن . مطبعة طي صبح المدني .

٤٦ - الاعتصام - أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ودار التحرير ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م .

٤٧ - اعتقاد الامام احمد بن حنبل - أبي الفضل التميمي . ملحق بطبقات الحنابلة .

٤٨ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - فخر الدين الرازي . تحقيق د . علي سامي النشار . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٣٨م .

٤٩ - الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة - أبي بكر احمد بن الحسين البيهقي . صححه ونشره لأول مرة الشيخ احمد محمد موسى سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م .

٥٠ - اعلام الموقعين عن رب العالمين - أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم

الجوزية) راجعه وقدم له وعلق عليه / طه عبد الرؤوف سعد . دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة . بيروت ـ لبنان سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٥١ ـ أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات ـ الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي . تحقيق الطالب جميل حميد عبد المحسن القرارعة ١٤٠٠/١٤٠١هـ .

٥٢ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . مكتبة الحسين التجارية بمصر . وبتحقيق د . عادل العوّا . ط (١) دار الأمانة بيروت سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م .

٥٣ ـ اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة اصحاب الجحيم ـ شيخ الاسلام ابن تيمية تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ط (٢) سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م .

٥٤ ـ اقرب الموارد في فصح العربية والموارد ـ سعيد الخوري الشرتوني اللبناني . مطبعة مرسلي اليسوعية .

٥٥ ـ الاكليل في المتشابه والتأويل ـ شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن مجموعة الرسائل الكبرى . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر جـ٢ ص ٣ ـ ٣٦ .

٥٦ ـ إلٰهيات الشفاء ـ ابن سينا . تحقيق محمد يوسف سليمان ، د . سليمان دنيا ، سعيد زايد ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م

٥٧ ـ الجام العوام عن علم الكلام ـ أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ـ المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥١هـ.

٥٨ ـ أمالي المرتضى ـ غرر الفوائد ودرر القلائد ـ الشريف المرتضى علي بن

الحسين الموسوى العلوى (٣٥٥ - ٤٣٦) تحقيق محمد ابـــو الفضل ابراهيم . دار احياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه ط (١) سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٥٩ - الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - محمد السيد الجليند - القاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٦٠ - الامتاع والمؤانسة - أبي حيان علي بن محمد التوحيدى . تحقيق احمد امين الزين . بيروت بدون تاريخ .

٦١ - الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد - أبي الحسين عبد الرحيم بـــن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي . تعليق ومراجعة د . نيبرج مطبعة دار الكتب سنة ١٣٤٤هـ / ١٩٢٥م . وتحقيق الدكتـــور البير نصرى نادر - المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٧م .

٦٢ - الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن ابراهيم بن عبـــد الكريم الجيلي سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني . ط(٣) ١٣٩٠هـ

٦٣ - الانسان في فكر اخوان الصفا - د . عبد اللطيف محمد العبد . الانجلـــو بدون تاريخ .

٦٤ - الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - القاضي أبي بكر محمد بـــن الطيب الباقلاني البصرى . تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهـــد الكوثرى . مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م . مطبعة السنة المحمدية . أشرف على مراجعة أصلـــه وتصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة الأزهر .

٦٥ - الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - ناصر الدين احمد بن محمد بـــن

المنير . مطبوع بهامش ـ الكشاف للزمخشرى ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي .

٦٦ ـ أهل الصفة وأباطيل المتصوفة فيهم ، وفي الأولياء وأصنافهم والدعاوى فيهم ـ شيخ الاسلام ابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل المجلد الأول ـ الجزء الأول الذى خرج أحاديثه وعلق حواشيه السيد محمد رشيد رضا . لجنة التراث العربي .

٦٧ ـ ايثار الحق على الخلق في رد الخلافات الى المذهب الحق من أصول التوحيد : ابي عبد الله محمد بن المرتضي اليماني . دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان .

٦٨ ـ ايران في عهد الساسانيين : كريستنش . ترجمة د . الخشاب ط سنة ١٩٥٧م .

٦٩ ـ الايضاح في قواعد الفقه وفنونه : محمد بن علي بن محمد الطبرى . مخطوط بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .

حرف " الباء "

٧٠ ـ بحر الكلام : أبي المعين النسفي الماتريدى . مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩هـ / ١٩١١م .

٧١ ـ البحر المحيط : أثير الدين ابي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان ، ٦٥٤/٧٥٤ . نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض .

٧٢ ـ البدء والتاريخ : مطهر بن طاهر المقدسي ـ ط ليدن ١٩٠٦م .

٧٣ ـ بدائع الفوائد : أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعوف بابن قيم الجوزية (٦٩١/٧٥١) نشر مكتبة القاهرة لصاحبها علي يوسف سليمان . طبع مطبعة الفجالة الجديدة ، بتصحيح ومراجعة وتعليق : محمود غانم غيث ط (٢) سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٧٤ ـ بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن ، مذيلا بالقول الحسن :

شرح بدائع المنن . جمع وترتيب : احمد عبد الرحمن الشهير بالساعاتي . دار الأنوار للطباعة والنشر ط (١) سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م .

٧٥ — البداية والنهاية في التاريخ : عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير ت سنة ٧٧٤ مطبعة السعادة بدون تاريخ ، ومكتبة المعارف ببيروت ومكتبة النصر بالرياض ط (١) سنة ١٩٦٦م .

٧٦ — البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . دار احياء الكتب العربية — عيسى البابي الحلبي وشركاه . ط (١) سنة ١٣٧٦هـ

٧٧ — بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو — نقض تأسيس الجهمية : شيخ الاسلام ابي العباس احمد ابن تيمية . بتصحيح وتكميل وتعليق محمد عبد الرحمن بن قاسم ط (١) سنة ١٣٩١هـ/١٣٩٢هـ مطبعة الحكومة بمكة المكرمة .

حرف " التاء "

٧٨ — تاج العروس : محب الدين ابي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدى دار مكتبة الحياة . بيروت — لبنان .

٧٩ — تاريخ الاسلام : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفي سنة ٧٤٨ هـ بدون تاريخ .

٨٠ — تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام : ابي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادى المتوفي سنة ٤٦٣ هـ . المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

٨١ — تاريخ التراث العربي : بروكلمان ط / الألمانية .

٨٢ — تاريخ التراث العربي : محمد فؤاد سزكين . نقله الى العربية د . محمود فهمي

حجازى ، د . فهمي ابو الفضل ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨م .

٨٣ ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة : جمال الدين القاسمي الدمشقي . مؤسسة الرسالة ط (١) سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٨٤ ـ تاريخ الطبرى ـ تاريخ الرسل والملوك ـ أبي جعفر محمد بن جرير الطبرى ٢٢٤ ـ ٣١٠ . تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ـ دار المعارف بمصر ط (٢) بدون تاريخ .

٨٥ ـ تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : علي مصطفى الغرابي . مكتبة ومطبعة محمد علي صبح وأولاده بمصر .

٨٦ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : د . يوسف كرم ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧م

٨٧ ـ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط : د . يوسف كرم . دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧م .

٨٨ ـ تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد : محمد ابو زهرة ـ دار الفكر العربي .

٨٩ ـ التعرف لمذهب اهل التصوف : أبي بكر محمد الكلاباذى . تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور . ط عيسى الحلبي ، القاهرة سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

٩٠ ـ التأملات في الفلسفة الأولى : ديكارت . ترجمة د . عثمان امين . مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥١م .

٩١ ـ تأويل مختلف الحديث : ابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ٢١٣/٢٧٦ . صححه وضبطه : محمد زهرى النجار . دار الجيل بيروت سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٩٢ - تأويل مشكل القرآن : أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . تحقيق ونشر السيد احمد صقر . دار التراث القاهرة ط (٢) ١٣٩٣/١٩٧٣م

٩٣ - تبصرة الأدلة : أبي المعين النسفي الماتريدي . مخطوط في دار الكتب المصرية ، توحيد (٤٢) وحققها السيد محمد الأنور حامد . كرسالة دكتوراه . مخطوطة بكلية أصول الدين بالأزهر .

٩٤ - التبصير في الدين : أبي المظفر الاسفرائيني المتوفي سنة ٤٧١ هـ . تحقيق محمد زاهد الكوثري . مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م .

٩٥ - تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابي الحسن الأشعرى : أبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عساكر الدمشقي المتوفي سنة ٥٧١ . قدم له وعلق عليه : محمد زاهد الكوثري . دار الكتاب العربي . بيروت - لبنان سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٩٦ - تجريد أسماء الصحابة : شمس الدين أبي عبد الله محمد بن احمد الذهبي ٦٧٣ - ٧٤٨ . تصحيح : صالحة عبد الحكيم شرف الدين . نشر شرف الدين الكتبي وأولاده . بمباى الهند سنة ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م

٩٧ - التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية - سهير محمد مختار . سنة ١٩٧١م.

٩٨ - التحف في مذهب السلف : محمد بن علي الشوكاني ضمن مجموعة : الرسائل المنيرية المجلد الأول جـ ٢ ص ٨٤ وما بعدها . عنيت بنشرها وتصحيحها والتعليق عليها : ادارة الطباعة المنيرية . نشر محمد امين دمج . بيروت سنة ١٩٧٠م .

٩٩ - تحفة المريد على جوهرة التوحيد : ابراهيم البيجورى . الطبعة الأخيرة بمطبعة الحلبي سنة ١٣٥٨هـ / ١٩٥٩م .

١٠٠ - التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية : فالح بن مهدى آل مهدى ط (١) سنة ١٣٨٦هـ .

١٠١ ـ التحقيق التام في علم الكلام : محمد الحسيني الظواهري . مكتبة النهضة المصرية . مطبعة حجازى بالقاهرة ط (١) سنة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م

١٠٢ ـ التدمرية : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق : محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ط (٢) ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م ط(٣) سنة ١٣٧٤/ ١٩٥٥م . كما هي موجودة في مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، وضمن مجموعة النفائس .

١٠٣ ـ تذكرة الموضوعات : محمد بن طاهر بن علي الهندى الفتني . طبع المنيرية سنة ١٣٤٣هـ.

١٠٤ ـ ترتيب القاموس المحيط . على طريقة المصباح المنير . وأساس البلاغة : الاستاذ الطاهر احمد الزاوى مفتي الجمهورية الليبية . عيسى البابي الحلبي وشركاه . بدون تاريخ .

١٠٥ ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : محمد ابراهيم الحسني الصنعاني . مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٩هـ.

١٠٦ ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات : أبي علي بن سينا . مطبعة هندية بمصر سنة ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م .

١٠٧ ـ التسهيل لعلوم التنزيل : أبي القاسم محمد بن جزى الكلبي الغرناطي : محمد عبد المنعم اليونسي وابراهيم عطوه محمد . دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بعابدين . بدون تاريخ .

١٠٨ ـ التصوف الاسلامي : البير نصرى نادر . طبع المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت .

١٠٩ ـ التصوف الاسلامي تاريخه ، ومدارسه ، وطبيعة أثره : أحمد توفيق عياد الانجلو سنة ١٩٧٠م .

١١٠ ـ التصوف الاسلامي الخالص : محمود ابو الفيض المنوفي ـ القاهرة بدون تاريخ .

١١١ — التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق : د . زكي مبارك — بيروت .

١١٢ — التعريفـــات : علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجانـــي
ط : مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م .

١١٣ — تفسير اسماء الله الحسنى : أبي اسحاق ابراهيم بن السرى الزجاج ٢٤١ — ٣١١ . حققه ونشره احمد يوسف الدقاق . مطبعة محمد هاشـــم الكتبي ١٣٩٥/١٩٧٥م .

١١٤ — تفسير أسماء الله الحسني والصفات : حَمْد بن محمد بن ابراهيم بن خطـاب الخطابي البستي ابو سليمان ت/ ٣٨٨ . مخطوط بالخزانة العامـة في المغرب رقم (١١٤٢) . ومنه ميكروفيلم بمركز البحث تحت رقـم (١١٤٩) .

١١٥ — تفسير ابن كثير القرشي — تفسير القرآن العظيم — عماد الدين ابي الفـــداء اسماعيل بن عمر بن كثير ٧٠٠ — ٧٧٤ علق حواشيه وقدم لـــــه عبد الوهاب عبد اللطيف ، صححه وأشرف على طبعه محمد الصديق . الناشر : مكتبة النهضة الحديثة — طبع مطبعة الفجالة ط (١) سنـة ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م .

١١٦ — التفســير القيـــم : الامام ابن القيم ٦٩١ — ٧٥١هـ . جمعه محمد اويـس الندوى . حققه : محمد حامد الفقي . دار الكتب العلمية بـــيروت — لبنان ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

١١٧ — تفسير سورة الاخلاص : شيخ الاسلام ابن تيمية . أبي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم — صححه وراجع أصوله ادارة الطباعة المنيرية ١٣٥٢هـ .

١١٨ — تفسير سورة النـور : ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن تيميـة ادارة الطباعة المنيرية .

١١٩ — التفسير الكبير : محمد بن عمر الرازى . طبع عبد الرحمن محمد . الطبعة البهية بمصر — ط (١) القاهرة سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م . دار الكتب العلمية — طهران ط (٢) .

١٢٠ — تفسير المنار : الشيخ محمد رشيد رضا . المنار بمصر سنة ١٣٢٤هـ . وط (٤) سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م .

١٢١ — تكلة الرد على نونية ابن القيم : محمد زاهد الكوثرى . بهامش السيف الصقيل ط (١) سنة ١٣٥٦هـ .

١٢٢ — تلبيس ابليس : أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى . عني بنشره وقدم له وخرج أحاديثه محمد مهدى الاستانبولي ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .

١٢٣ — تلخيص المحصل : نصير الدين الطوسي بذيل كتاب : المحصل للرازى المطبعة الحسينية في القاهرة سنة ١٣٢٣هـ .

١٢٤ — التمهيد في الرد على الملحدة ، والمعطلة ، والرافضة والخوارج والمعتزلة : أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني .

أ) تحقيق الاستاذين محمود الخضيرى ، والدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة . مصر سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م .

ب) تحقيق ريتشارد مكارثي — المكتبة الشرقية في بيروت سنة ١٩٥٧م . نشر جامعة الحكمة في بغداد .

١٢٥ — التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : ابي الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ت سنة ٣٧٧ . تحقيق وتعليق : محمد زاهد الكوثرى . نشر عزت العطار الحسيني بمصر سنة ١٣٦٩هـ/ — ١٩٤٩م . ونشر مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

١٢٦ — التمهيد في أصول الدين : أبي المعين النسفي . مخطوط في دار الكتب المصرية (١٧٢) توحيد .

١٢٧ — التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد : أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ٣٦٨ — ٤٦٣ . تحقيق محمد التائب ، وسعيد احمد اعراب . طبع بأمر جلالة الملك الحسن الثاني ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م . وانظر ط : القدسي القاهرة ١٣٥٠هـ.

١٢٨ — تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث : ابن الديبع الشيباني ط صبيح سنة ١٣٤٧هـ.

١٢٩ — التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية : عبد العزيز بن ناصر الرشيد ط (٢) بدون تاريخ .

١٣٠ — التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة ; عبد الرحمن بن ناصر السعدى . وعليها منتخبات من تقارير الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز . قام بنشرها واشرف على طبعها الأستاذان عبد الرحمن بن رويشد ، وسليمان بن حمّاد .

١٣١ — الذات والصفات عن أدران الالحاد والشبهات ; محمد بن محسن العطاس . مخطوط ضمن مجموع اسمه : تجريد التوحيد للمقريزى تحت رقم ١٠٠١ بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .

١٣٢ — تنزيه القرآن عن المطاعن : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني .نشر الشركة الشرقية للنشر والتوزيع طبع دار النهضة الحديثة ،بيروت لبنان .

١٣٣ — تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة : أبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني . تحقيق : الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف مكتبة القاهرة ١٣٧٨هـ.

١٣٤ — تنقيح المقال : عبد الله المامقاني . طبع حجر بالمطبعة المرتضوية ،النجف الأشرف ١٣٥٠هـ.

١٣٥ — تهافت الفلاسفة : أبي حامد الغزالي . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف بمصر .

١٣٦ — تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار . ابي جعفر محمد بن جرير الطبرى . تحقيق : د . ناصر ابن سعد الرشيد ، د . عبد القيوم عبد رب النبي مطابع الصفا بمكة المكرمة سنة ١٤٠٢ هـ .

١٣٧ — تهذيب التهذيب : أحمد بن حجر العسقلاني . طبع دار المعارف — حيدر أباد — الهند ط (١) ١٣٢٥ هـ — ١٣٢٧ هـ .

١٣٨ — تهذيب الصحاح : محمود بن احمد الزنجاني . تحقيق عبد السلام محمد هارون ، وأحمد عبد الغفور عطار . دار المعارف بمصر .

١٣٩ — التهذيب لابن القيم بهامش معالم السنن للخطابي : تحقيق محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ — ١٣٩٥ هـ .

١٤٠ — تهذيب اللغة : أبي منصور محمد بن احمد الأزهرى ٢٨٢ — ٣٧٠ . تحقيق الأستاذ علي حسن هلال . مراجعة الاستاذ محمد علي النجار الدار المصرية — مطابع سجل العرب كما رجعت للنسخة التي حققها ابراهيم الأبيارى ط الدار المصرية سنة ١٩٦٦ م ولنسخة التي حققها احمد عبد العليم البردوني ، ومراجعة : علي محمد البجاوى مطابع سجل العرب .

١٤١ — التوحيد واثبات صفات الرب : امام الأئمة محمد بن اسحاق بن خزيمة . راجعه وعلق عليه د . محمد خليل هراس . مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٧ — ١٩٦٨ م .

١٤٢ — التوحيد : ابي منصور محمد بن محمد الماتريدى السمرقندى . تحقيق

وتقديم د . فتح الله خلف . دار المشرق ، بيروت ـ لبنان .

١٤٣ ـ التوحيـــد : أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي المتوفـــي سنة ٣٨١ هـ . صححه وعلق عليه السيد هاشم الحسيني الطهرانـــي دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان .

١٤٤ ـ توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الامام ابن القيم (النونية ـ احمد بن ابراهيم بن عيسى . المكتب الاسلامي ط (٢) سنة ١٣٩٢هـ

حـــرف " الجيـــم "

١٤٥ ـ الجاسوس على القاموس : أحمد فارس أفندى ـ مطبعة الجوائب ١٢٩٩هـ .

١٤٦ ـ جامع البيان عن تأويل آى القرآن ـ المعروف بتفسير الطبرى ـ أبي جعفـــر محمد بن جرير الطبرى ت سنة ٣١٠ . شركة ومطبعة البابـــي الحلبي ط (٣) ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

١٤٧ ـ جامع التقارير على عبد الحكيم السيالكوتي لبعض المحققين . ضمن مجموع تحت عنوان : الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية .نشر فرج الله زكي الكردى . مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٩هـ .

١٤٨ ـ جامع الرسائل والمسائل : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق د . محمد رشـاد سالم .

١٤٩ ـ الجامع الصحيح : مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى . دار الفكر ، بيروت لبنان .

١٥٠ ـ الجامع لأحكام القرآن : أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصارى القرطـــبي دار القلم ط (٣) سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م ودار الكاتب العربـــي القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

١٥١ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين : السيد نعمان خير الدين الشهير بابن

الألوسي البغدادي . دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

١٥٢ - جمع الجوامع : للسبكي بهامش حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع بدون تاريخ .

١٥٣ - جمهرة اللغة : ابن دريد . أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي ت سنة ٣٢١

١٥٤ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح : شيخ الاسلام ابن تيمية ، مطبعة المجد التجارية .

١٥٥ - الجوائز والصلات من جمع الأسامي والصفات : أبي الخير السيد نور الحسن خان بن محمد بن صديق خان . الهند - مكتبة سلفية وكتب خانه أهل الحديث - صادر بازار دهلي .

١٥٦ - الجوهر الفريد . شرح ارشاد المريد في خلاصة علم التوحيد : حسن العدوي الحمزاوي .

حرف " الحاء "

١٥٧ - حاشية الشيخ ابراهيم البيجوري على متن السنوسية : مطبعة دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م ~~بدون تاريخ~~ .

١٥٨ - حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ضمن مجموع الحواشي البهية - نشر فرج الله زكي الكردي . مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ .

١٥٩ - حاشية الدسوقي على شرح ام البراهين : محمد بن احمد الدسوقي . عيسى الحلبي طبعة أخيرة بدون تاريخ .

١٦٠ - حاشية السيالكوتي على الخيالي : ضمن مجموع الحواشي البهية - مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ .

١٦١ - حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية : احمد بن محمد الصاوي المالكي مطبعة الاستقامة بدون تاريخ .

١٦٢ — حاشية على شرح العقائد النسفية : المولى مصلح الدين مصطفى الكتلي .

١٦٣ — حاشية لملا احمد الجندى مع شهواته على شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ضمن الحواشي البهية — مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ.

١٦٤ — الحضارة العربية في القرن الرابع . آدم متز — نقله الى اللغة العربية محمد عبد الهادى أبو ريده ط (٤) سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م ، بيروت .

١٦٥ — الحلاج الثائر الروحي : محمد جلال شرف الدين — القاهرة سنة ١٩٧٠م .

١٦٦ — الحلل السندسية : الأمير شكيب أرسلان ط(١) ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م القاهرة .

١٦٧ — الحموية الكبرى : شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ١ ص ١٧٣ — ٢١٢ وقد طبعها منفصلة قصي محب الدين الخطيب ط (٢) سنة ١٤٠٠هـ طبع السلفية .

١٦٨ — الحيوان : الجاحظ . طبع الحاج محمد أفندى ساسي المغربي التونسي سنة ١٣٢٥هـ .

حرف " الخاء "

١٦٩ — الخطط المقريزية — المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار : تقي الدين احمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزى طبع مطبعة النيل بمصر سنة ١٣٢٤هـ .

١٧٠ — كتاب خلق أفعال العباد : محمد بن اسماعيل البخارى . ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

١٧١ — الخمسين في أصول الدين : فخر الدين الرازى ، مطبوع ضمن مجموعة مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ .

حـــــرف " الــــــد ال "

١٧٢ — درء تعارض العقل والنقل : شيخ الاسلام ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن تيمية . تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبعة دار الكتب ١٩٧١م . الجزء الأول فقط . ثم طبعته كاملا جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية في مطبعتها ١٤٠١هـ / ١٩٨١م بتحقيق د . محمد رشاد سالم .

١٧٣ — الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد : أحمد بن السيد عبد الرحمن النحروى ط أخيرة سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م مصطفى البابي الحلبي .

١٧٤ — الدر المنثور في التفسير المأثور : ط . طهران سنة ١٣٧٧هـ . ونشر محمد امين دمج . بيروت بدون تاريخ وبهامشه تفسير ابن عباس .

١٧٥ — دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة : ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزى مطبعة الترقي سنة ١٣٤٥هـ وبتحقيق محمد زاهد الكوثرى نشر المكتبة التوفيقية بالقاهرة بدون تاريخ .

١٧٦ — دقائق التفسير الجامع لتفسير الامام ابن تيمية : جمع وتقديم وتحقيق د . محمد السيد الجليند . نشر دار الأنصار مطبعة التقدم ط (١) سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

١٧٧ — ديوان ابن الفارض : لابن الفارض أبي حفص عمر بن الحسن الحموى الأصل .

١٧٨ — ديوان الحلاج مع شرحه . كامل مصطفى الشيبي ط(١) سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م دار صادر ، ودار بيروت . بيروت سنة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م .

١٧٩ — ديوان القطامي : طبع بيروت

حـــــرف " الـــــذال "

١٨٠ — الذب عن أبي الحسن الأشعرى : ابن درباس وضعت كمقدمة للابانة في الطبعة

الهندية ـ حيدر أباد ـ وتوجد في مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم (١٠٧) عقائد تيمورية .

١٨١ — ذم التأويل : ابن قدامه المقدسي ضمن مجموع عنوانه : عقيدة أهل الأثر . مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٩هـ .

حرف " الراء "

١٨٢ — الرد على الجهمية والزنادقة : الامام احمد بن محمد بن حنبل . ضمن الجزء الأول من شذرات البلاتين مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٥هـ — ١٩٥٦م ص ١ — ٤٠ . وضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١م .

١٨٣ — الرد على الجهمية : أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ٢٠٠ — ٢٨٠ . ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م وبتحقيق جوستا ويتستام ليدن هولندا سنة ١٩٦٠م .

١٨٤ — رد الامام عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي العنيد : تحقيق محمد حامد الفقي . مطبعة انصار السنة المحمدية سنة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م وضمن عقائد السلف للدكتور النشار ، ومنشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

١٨٥ — الرد على الجهمية : ابن منده . مخطوط ريحان كشك باستانبول رقم (٥١٠/٥) وعنه نسخة بمكتبتي .

١٨٦ — الرد على المنطقيين : شيخ الاسلام ابن تيمية ٦٦١ / ٧٢٨ . تحقيق عبد الصمد شرف الدين . نشر وطبع ادارة ترجمان السنة ٧ ـ ايبك رود ـ لاهور باكستان . طبع مطبعة معارف لاهور سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م .

١٨٧ — رفع الملام عن الأئمة الأعلام : شيخ الاسلام ابن تيمية . المكتب الاسلامي ، بيروت .

ط (٥) سنة ١٣٩٨هـ.

١٨٨ — رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء : بيروت — لبنان ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م .

١٨٩ — رسائل العدل والتوحيد : ابي الحسين البصرى ، القاسم الرسي — القاضي عبد الجبار — الشريف المرتضى . دراسة وتحقيق محمد عمارة — دار الهلال سنة ١٩٧١م .

١٩٠ — رسالة استحسان الخوض في علم الكلام : أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعرى ت سنة ٣٢٤ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية — حيدر أباد الدكن ط (٢) سنة ١٣٤٤هـ.

١٩١ — رسالة التوحيد : الشيخ محمد عبده . تقديم وتعريف حسين يوسف الغزالي ط (١) سنة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م . دار احياء العلوم ، بيروت .

١٩٢ — رسالة الأشعرى الى أهل الثغر بباب الأبواب : مخطوطة بمكتبة رواق كشك باستانبول ومنها صورة بمعهد المخطوطات العربية رقم (١٠٥) وعنها نسخة مصورة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .

١٩٣ — رسالة ابن أبي زيد : مطبوعة مع الفواكه الدواني : احمد بن غنيم النفراوى دار الفكر ، بيروت .

١٩٤ — الرسالة الأضحوية : ابي علي بن سينا : تحقيق د . سليمان دنيا . دارالفكر العربي سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م .

١٩٥ — الرسالة العرشية : ابن تيمية ، نشر مكتبة القاهرة — مطبعة حجازى .

١٩٦ — رسالة في اثبات الاستواء والفوقية ... ،وتنزيه البارى عن الحصر والتشبيه والكيفية : ابي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد امام الحرمين المتوفي سنة ٤٣٨ هـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل المنيرية . نشر محمد أمين دمج ، بيروت سنة ١٩٧٠م .

١٩٧ — الرســـالة : للامام محمد بن ادريس الشافعي ١٥٠ — ٢٠٤ تحقيق محمد سيد كيلاني ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ط (١) سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م .

١٩٨ — رسالة الفرقـان : شيخ الاسلام ابن تيمية ، ضمن مجموعة الرسائل الكـبرى . مكتبة ومطبعة علي صبـــح وأولاده بمصر .

١٩٩ — رسالة في الكلام على الفطرة : شيخ الاسلام ابن تيمية ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ، مكتبة ومطبعة علي صبـــح وأولاده بمصر .

٢٠٠ — رسالة في وجوب الأخذ بحديث الآحاد : محمد ناصر الدين الألباني .

٢٠١ — الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله . ضمن الرســـالة الحموية الكبرى . بتحقيق عبد الرزاق مطبعة المدني بالقاهرة ط (٦) ومكتبة انصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م .

٢٠٢ — ركائز الايمان بين العقل والقلب : الشيخ محمد الغزالي ، دار الشـــعب بالقاهرة بدون تاريخ .

٢٠٣ — روح المعانـي : شهاب الدين السيد محمد الألوسي البغدادي ت سنة ١٢٧٠ ادارة الطباعة المنيرية ، بيروت .

حـــــرف " الـــــزال "

٢٠٤ — زاد المسير في علم التفسير : أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزى . المكتب الاسلامي ط (١) سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م .

٢٠٥ — زاد المعاد في هدى خير العباد : أبي عبد الله بن القيم . المطبعـــــة المصرية ط (٣) سنة ١٩٧٣م / ١٣٩٢هـ .

٢٠٦ — كتاب الزينة في الكلمات العربية الاسلامية : أبي حاتم احمد بن حمدان الرازى ت سنة ٣٢٢ . عرض وتعليق حسين بن فيض الله الهمداني اليعبرى

الحرازى . نشر : المعهد الهمداني للدراسات الاسلامية مطبعة
الرسالة ١٩٥٨م .

حـــرف " الســـين "

٢٠٧ ــ سنن ابن ماجه : أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ــ ابن ماجـــه ــ
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . عيسى الحلبي ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م
ودار الفكر بدون تاريخ .
٢٠٨ ــ سنن أبي داود : أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدى . ــ
مصطفى الحلبي ط (١) سنة ١٣٧١هـ/١٩٥٢م ودار الفكر بـدون
تاريخ .
٢٠٩ ــ سنن الترمذى ــ الجامع الصحيح ــ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى
تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان . دار الفكر ط (٢) ١٣٩٤هـ /
١٩٧٤م .
٢١٠ ــ السنن الكـــبرى : أبي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي . ط حيـــدر
سنة ١٣٤٤هـ ودار الفكر بدون تاريخ .
٢١١ ــ سنن النسائي : أبي عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علي النسائي . بشرح
السيوطي ، وحاشية السندى دار الفكر ــ بيروت ط (١) ١٣٤٨هـ
/ ١٩٣٠م .
٢١٢ ــ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها : محمد ناصر الديـــن
الألباني . المكتب الاسلامي بدون تاريخ .
٢١٣ ــ كتاب السنة ــ الامام احمد بن حنبل ط السلفية مكية : ١٣٤٩هـ وبتحقيـــق
د . عبد الجليل شلبي . لا زال بخط اليد ، وهو بمركز البحـــث
العلمي بالجامعة .

٢١٤ - السيرة النبوية : عبد الملك بن هشام بتحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ط صبيح .

حرف " الشين "

٢١٥ - الشامل في أصول الدين : امام الحرمين الجويني ت سنة ٤٧٨ . حققه وعلق عليه د . علي سامي النشار وآخرون . منشأة المعارف بالاسكندرية - جلال حزى وشركاه سنة ١٩٧١م .

٢١٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب : أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي طبع القدسي القاهرة سنة ١٣٥٠هـ . ونشره المكتب التجارى بيروت لبنان بدون تاريخ .

٢١٧ - شرح الاشارات والتنبيهات : فخر الدين الرازى . مطبوع مع شرح نصير الدين الطوسي . المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ .

٢١٨ - شرح الاشارات والتنبيهات : نصير الدين الطوسي . بذيل الاشارات والتنبيهات لابن سينا . تحقيق د . سليمان دنيا ط المعارف سنة ١٩٥٧م .

٢١٩ - شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني . تحقيق د . عبد الكريم عثمان ط (١) سنة ١٣٨٤هـ .

٢٢٠ - شرح أم البراهين : أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي . مطبعة الاستقامة سنة ١٣٥١هـ .

٢٢١ - شرح حديث النزول : شيخ الاسلام ابن تيمية . المكتب الاسلامي ط (٥) سنة ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .

٢٢٢ - شرح الخريدة البهية : أبي البركات الدردير . مطبعة الاستقامة .

٢٢٣ - شرح السنة : أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى . تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش . المكتب الاسلامي .

٢٢٤ - شرح السنة : أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي . مخطوط مصور بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة . أصله بالعمومية بتركيا . وقد حققه : احمد سعد الغامدى كرسالة دكتوراه .

٢٢٥ - شرح سنن الترمذى : ابن العربي ط المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م.

٢٢٦ - شرح صحيح مسلم : النووى محي الدين يحي بن شرف . طبعة محمد عبد اللطيف ، القاهرة سنة ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م. وطبع المطبعة المصرية بدون تاريخ .

٢٢٧ - شرح العقائد النسفية : سعد الدين التفتازاني . ضمن مجموع الحواشي البهية . على شرح العقائد النسفية . نشر فرج الله زكي الكردى . مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ .

٢٢٨ - شرح العقيدة الأصفهانية : شيخ الاسلام ابن تيمية . قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف . دار الكتب الحديثة . لصاحبها : توفيق عفيفي .

٢٢٩ - شرح العقيدة الطحاوية : الامام علي بن محمد بن أبي العز الحنفي . حققها وراجعها جماعة من العلماء . خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الاسلامي ط (٥) سنة ١٣٩٩هـ.

٢٣٠ - شرح العقيدة الواسطية : شيخ الاسلام ابن تيمية . شرح الدكتور محمد خليل هراس . ومراجعة الشيخ عبد الرزاق عفيفي . رئيس انصار السنة المحمدية . نشر محمد حسن الكتبي ـ المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ط (٣) بدون تاريخ .

٢٣١ - شرح القصيدة النونية : للامام ابن القيم . شرح د . محمد خليل هراس طبعة الامام .

٢٣٢ - شرح الفقه الأكبر : ملا علي القارى . طبع مطبعة دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

٢٣٣ - شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه . الشيخ محمد بن احمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ت سنة ٩٧٢م . تحقيق د . محمد الزحيلي ، ود . نزيه حماد . دار الفكر بدمشق ١٤٠٠/١٩٨١هـ .

٢٣٤ - شرح المقاصد : سعد الدين التفتازاني . طبع مطبعة الحاج محرم أفندى سنة ١٣٠٥هـ .

٢٣٥ - شرح مواقف عضد الدين الايجي : علي بن محمد المعروف بالشريف الجرجاني مطبعة السعادة بمصر ط (١) سنة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م .

٢٣٦ - الشرح والابانة عن أصول الديانة : ابن بطة العكبرى . تحقيق هنرى لاوست ط : المعهد الفرنسي دمشق ١٩٥٨م .

٢٣٧ - شرح نهج البلاغة : عبد الحميد بن أبي الحديد . تحقيق الأستاذ أبي الفضل ابراهيم ط عيسى الحلبي سنة ١٩٥٨م .

٢٣٨ - الشريعة : ابي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادى الآجرى ت سنة ٣٦٠هـ . تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ط (١) سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٢٣٩ - الشفاء : أبي علي بن سيناء - قسم الالهيات - بتحقيق الأب قنواتي ، وسعيد زايد ، محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا . المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م .

٢٤٠ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . ابن قيم الجوزية .

نشر مكتبة المعارف . طبع مطابع دار الكتاب العربي بمصر . القاهرة بدون تاريخ .

٢٤١ - شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل : شهاب الدين احمد الخفاجي المصرى . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي . مكتبة القاهرة ١٣٧١هـ/١٩٥٢م .

حرف " الصاد "

٢٤٢ - الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية : اسماعيل بن حماد الجوهرى . تحقيق احمد عبد الغفور عطار . مطابع دار الكتاب العربي بمصر . محمد حلمي المنياوى .

٢٤٣ - صحيح البخارى : الامام ابي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخارى . دار الفكر .

٢٤٤ - صحيح ابن خزيمة : امام الأئمة أبي بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة النيسابورى ٢٢٣ - ٣١١ . تحقيق د . محمد مصطفى الأعظمي المكتب الاسلامي

٢٤٥ - الصلة بين التصوف والتشيع : د . كامل مصطفى الشيبي ط (٢) دار المعارف

٢٤٦ - الصفات الخبرية بين الاثبات والتأويل : رسالة ماجستير مقدمة من الطالب عثمان عبد الله الأثيوبي . مخطوطة بمركز البحث .

٢٤٧ - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : جلال الدين السيوطي . تحقيق د . علي سامي النشار . مكتبة الخانجي بمصر ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م .

حرف (الطاء)

٢٤٨ - طبقات الحنابلة : ابي الحسين محمد بن ابي يعلي . تحقيق محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١هـ/١٩٥٢م .

٢٤٩ - طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين السبكي . المطبعة الحسينية سنة

١٣٢٤هـ. وطبعة عيسى الحلبي ط (١) سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م

٢٥٠ - طبقات الصوفية : ابي عبد الرحمن السلمي . تحقيق نور الدين شريبة القاهرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م بتحقيق د . محمد الطناحي ، وعبد الفتاح محمد الحلو .

٢٥١ - الطبقات الكبرى : محمد بن سعد بن منيع البصرى الزهرى . دار صادر بيروت سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م .

٢٥٢ - طوالع الأنوار : عبد الله بن عمر بن محمد بن علي المعروف بالقاضي البيضاوى مطبوع مع شرحه مطالع الأنظار ط سنة ١٣٢٣هـ.

حـــرف (العـــين)

٢٥٣ - العبر في أخبار من غبر : الحافظ الذهبي تحقيق فؤاد سيد ١٩٦١م الكويت .

٢٥٤ - عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث : شيخ الاسلام ابن تيمية ادارة الطباعة المنيرية .

٢٥٥ - عقائد السلف : د . علي سامي النشار . وعمار جمعي الطالبي . منشأة المعارف بالاسكندرية . ١٩٧١م

٢٥٦ - العقائد العضدية : عضد الدين الايجي . طبع المطبعة العثمانية ١٣١٦هـ

٢٥٧ - عقيدة الامام محمد بن جرير الطبرى : مطبعة مباى الحجرية سنة ١٣١١هـ ،ثم أعيد طبعها ضمن المجموعة العلمية . من درر علماء السلف الصالح حققها وراجع أصولها الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد الرئيس العام للاشراف الديني بالمسجد الحرام . مطابع دار الثقافة بمكة المكرمة سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م .

٢٥٨ - عقيدة الامام موفق الدين أبي محمد بن محمد بن قدامه المقدسي المتوفي ٦٢٠هـ

ضمن المجموعة العلمية المذكورة قبل هذا مباشرة .

٢٥٩ - عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي المتوفي سنة ٦٠٠هـ ، ضمن المجموعة العلمية المذكورة أعلاه .

٢٦٠ - العقيدة الاسلامية والأخلاق : للدكتورين عوض الله جاد حجازى ، ومحمد عبد الستار احمد نصار ط (١) ١٣٩٣هـ.

٢٦١ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث : الامام المحدث المفسر شيخ الاسلام ابي عثمان بن اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني ت سنة ٤٤٩هـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية . مكتبة دار البيان . دمشق . نشر محمد امين دمج بيروت سنة ١٩٧٠م . وأعيد طبعها منفصلة في الدار السلفية في الكويت ط (١) سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

٢٦٢ - العقيدة الطحاوية : ابي جعفر بن محمد بن سلامة الأزدى الطحاوى رحمه الله علق حواشيها الشيخ محمد بن مانع - دار مصر للطباعة .

٢٦٣ - العقيدة الطحاوية : للطحاوى . شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني المكتب الاسلامي ط (١) ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م . وبتحقيق احمد محمد شاكر . مكتبة الرياض الحديثة .

٢٦٤ - العقيدة النظامية : امام الحرمين الجويني . تحقيق محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م .

٢٦٥ - عقيدة أهل السنة : الامام احمد بن حنبل . تحقيق د . عبد الجليل شلبي لا زل مخطوط بخط اليد بمركز البحث العلمي بالجامعة .

٢٦٦ - العقيدة والشريعة في الاسلام : أجنتس جولتسيهر . ترجمة د . محمد يوسف موسى وآخرين . دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٤٦م ، ١٩٤٩م.

٢٦٧ - العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآراء والمشايخ : للشيخ المقبلي اليمني

صالح بن مهدي ت سنة ١١٠٨هـ ط (١) بمصر سنة ١٣٢٨هـ -
١٩٠٩م .

٢٦٨ - العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها : شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي ت سنة ٧٤٨هـ. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان نشر محمد عبد المحسن - صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة . مطبعة العاصمة - القاهرة ط (٢) سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

٢٦٩ - كتاب العين - الخليل بن احمد الفراهيدي سنة ١٠٠ - ١٧٥هـ تحقيق د . عبد الله درويش . مطبعة العاني ببغداد ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م

حرف " الغين "

٢٧٠ - غاية الأماني في الرد على النبهاني : أبي المعالي الشافعي السلامي .

٢٧١ - غاية المرام في علم الكلام : سيف الدين الآمدي ت سنة ٦٣١ . تحقيق حسن محمود عبد اللطيف طبع مطابع الأهرام التجارية سنة ١٣٩١هـ.

٢٧٢ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان : النيسابوري تحقيق ابراهيم عطوة عوض . مصطفى البابي الحلبي ط (١) سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م .

٢٧٣ - الغلو والفرق الغالية : د . عبد الله سلوم السامرائي بغداد ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م

٢٧٤ - الغنية عن الكلام وأهله : للخطابي ضمن كتاب صون المنطق للسيوطي . تحقيق د . علي سامي النشار والسيدة سعاد عبد الرازق . ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م .

٢٧٥ - الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الاسلامية . الشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني . مصطفى البابي الحلبي بمصر ط (٣) سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م .

حـــرف " الفــــاء "

٢٧٦ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري : احمد بن علي بن حجر العسقلاني ٧٧٣ - ٨٥٢ . بتصحيح الشيخ عبد العزيز بن باز ، ومحب الديـــن الخطيب . دار المعرفة للطباعة - بيروت ، لبنان .

٢٧٧ - فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان . نشر عبد المحي محفوظ مطبعة العاصمة - القاهرة .

٢٧٨ - فتح القديـــر : محمد بن علي بن محمد الشوكاني . مصطفى البابي الحلبي ط (٢) سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

٢٧٩ - فتح المجيد - شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد - الشيخ محمد نووى ابن عمر الجاوى الشافعي . وبهامشه الدر الفريد في عقائد أهـــل التوحيد : احمد بن السيد عبد الرحمن النحراوى . ط أخـــيرة سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م . مصطفى البابي الحلبي .

٢٨٠ - الفتوحات المكية : ابن عربي . دار صادر بيروت بدون تاريخ .

٢٨١ - فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية : احمد صالح الزركان . دار الفكر.

٢٨٢ - الفـرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى الاسفرائيني التميمي ق سنة ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧م . تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . دار المعرفة ، بيروت بدون تاريخ .

٢٨٣ - الفصل في الملل والأهواء والنحل : أبي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهرى دار المعرفة ، بيروت ط (٢) سنة ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

٢٨٤ - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : ابي الوليد بن رشـــد ضمن كتاب : يضم فلسفة ابن رشد . دار الآفاق الجديدة . بيروت ط (١) سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٢٨٥ — فصوص الحكم : ابن عربي تحقيق د . أبي العلاء عفيفي . دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٢٨٦ — الفقه الأكبر : أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي مع شرحه للشيخ ملا علي القاري . دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٢٨٧ — الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي : د . محمد البهي ط (٨) سنة ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

٢٨٨ — فلسفة ابن رشد : دار الآفاق الجديدة ، بيروت ط (١) ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م

٢٨٩ — الفهرست : ابن النديم . قدم له بقلم احد اساتذة الجامعة المصرية . نشر دار المعرفة ، بيروت — لبنان . سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٢٩٠ — فهم القرآن ومعانيه : ابي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي ١٦٥ — ٢٤٣هـ تقديم وتحقيق حسين القوتلي . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط (١) سنة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

٢٩١ — الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة : محمد بن علي الشوكاني . تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحي المعلي اليماني . طبع السنة المحمدية سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

٢٩٢ — الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني : احمد بن غنيم النفراوى دار الفكر ، بيروت .

٢٩٣ — الفيلسوف المفترى عليه (ابن رشد) : د . محمود قاسم ، مكتبة الانجلو — المصرية .

حرف "القاف"

٢٩٤ — القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى . نشر المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، بيروت — لبنان ، ومطبعة الحلبي ١٩٥٢م.

٢٩٥ - قانون التأويل : أبي حامد الغزالي ط / عزت العطار الحسيني القاهرة سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٣٠م .

٢٩٦ - قصة الفلسفة الحديثة : الاستاذين احمد أمين ، وزكي نجيب محمود .

٢٩٧ - القصيدة النونية : ابن القيم مع شرحها للدكتور محمد خليل هراس . مطبعة الامام بدون تاريخ .

٢٩٨ - قواعد العقائد : أبي حامد الغزالي . ضمن احياء علوم الدين . دار احياء الكتب العربية - عيسى الحلبي بدون تاريخ .

٢٩٩ - قواعد المنهج السلفي ، والنسق الاسلامي في مسائل الالوهية والعالم والانسان ، عند شيخ الاسلام ابن تيمية : د . مصطفى حلمي توزيع دار الأنصار . مطبعة دار نشر الثقافة - الاسكندرية .

حرف " الكاف "

٣٠٠ - الكافي : ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني . تحقيق علي اكبر الغفارى . ط مكتبة الصدوق - طهران - سنة ١٣٧٧هـ/ ١٣٨١هـ.

٣٠١ - الكامل في التاريخ : أبي الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزرى ت سنة ٦٣٠هـ . دار الكتاب العربي ، بيروت ط (٢) ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

٣٠٢ - كبرى اليقينيات الكونية : د . محمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر ط (٦) سنة ١٣٩٠هـ.

٣٠٣ - كتاب شيخ الاسلام ابن تيمية الى العارف بالله نصر المنبجي . ضمن الرسائل والمسائل . بتحقيق وتعليق السيد محمد رشيد رضا . دار الفكر بدون تاريخ .

٣١٣ — لباب التأويل في معاني التنزيل — تفسير الخازن — علاء الدين علي بن محمد ابن ابراهيم الشهير بالبغدادي المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . نشر شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ط (٢) سنة ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م .

٣١٤ — لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول : أبي الحجاج يوسف ابن محمد المكلاتي ت سنة ٦٢٦ هـ/ ١٢٣٧م : تقديم وتحقيق د . فوقية حسين محمود . توزيع دار الأنصار بالقاهرة ط (١) سنة ١٩٧٧م .

٣١٥ — اللباب في تهذيب الأنساب : علي بن محمد بن محمد بن الأثير ت سنة ٦٣٠ مطبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ / ١٣٦٩هـ .

٣١٦ — لباب النقول في أسباب النزول : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفي سنة ٩١١ هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط (٢) بدون تاريخ .

٣١٧ — لباس الفتوة والخرقة عند المتصوفة ، ومسائل أخرى فشت فيهم : شيخ الاسلام ابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل . بتحقيق وتعليق / السيد محمد رشدي رضا . دار الفكر بدون تاريخ .

٣١٨ — لسان العرب : ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ٦٣٠ — ٧١١ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر — الدار المصرية للتأليف والترجمة،ونشر دار صادر ، بيروت سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م

٣١٩ — لسان الميزان : احمد بن حجر العسقلاني . دائرة المعارف النظامية حيدر أباد ، الهند سنة ١٣٢٩هـ. ونشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ط (٢) سنة ١٣٩٠هـ.

٣٢٠ - اللالىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة : جلال الدين السيوطي ط المكتبة الحسينية المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٢هـ.

٣٢١ - لمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة : امام الحرمين الجويني ت سنة ٤٧١ هـ / ١٠٧٨م . تحقيق وتقديم د . فوقية حسين محمود . سلسلة تراثنا - القاهرة سنة ١٩٦٥م .

٣٢٢ - لمعة الاعتقاد : الامام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد ابن قدامه المقدسي . حقق نصوصه ، وعلق عليه : عبد القادر الأرناؤوط . مكتبة دار البيان - دمشق ط (٢) ١٣٩١هـ/١٩٧١م ونشرها : قصي محب الدين الخطيب بعنوان : لمعة الاعتقاد الهادى الى سبيل الرشاد . الدار السلفية ط (١) سنة ١٣٧٠هـ ط (٢) سنة ١٣٩٧هـ.

٣٢٣ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : أبي الحسين علي بن اسماعيل الأشعرى ت سنة ٣٢٤ هـ . تحقيق د . حمودة غرابة . مكتبة الخانجي بالقاهرة ، والمثنى ببغداد سنة ١٩٥٥م .

٣٢٤ - لوامع البينات في شرح اسماء الله الحسنى والصفات . فخر الدين الرازى . المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

٣٢٥ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية . لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية . الشيخ محمد بن احمد السفاريني الأثرى الحنبلي بتعليق الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن ابا بطين المتوفي ١٢٨٢هـ والشيخ سليمان بن سحمان وغيرهما من أهل العلم . مطبوع على نفقة الشيخ علي آل ثاني بدون تاريخ .

٣٢٦ - ليس من الاسلام : الشيخ محمد الغزالي ط (٤) سنة ١٩٦٣م .

حـــرف " الميـــم "

٣٢٧ - المباحث المشـرقية : فخر الدين الرازى . حيدر أباد - الهند ١٣٤٣هـ.

٣٢٨ - متشابه القـرآن : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني . تحقيـق د . عدنان محمد زرزور . دار التراث العربي - القاهرة - دار النصر للطباعة بالقاهرة .

٣٢٩ - مجـاز القـرآن : أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمـي المتوفي سنة ٢١٠ - تحقيق د . محمد فؤاد سزكين . مكتبة الخانجي - دار الفكـر ط (١) ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م ، ط (٢) ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م .

٣٣٠ - مجرد مقالات الأشعرى : أبي عبد الله المبارك بن أحمد . مخطوط بمكتبـة عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم (٢٥٣) توحيد .

٣٣١ - مجلة الجمعية الأسيوية الملكية - فرع بومباى - مكتبة جامعة الملك عبد العزيـز بجده .

٣٣٢ - مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية من ست سور . تقي الدين ابن تيميـة تعليق وتصحيح : عبد الصمد شرف الدين . مطبعة (ق) بمبـاى الهند سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م .

٣٣٣ - مجموع فتاوى ابن تيمية : جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (رحمـه الله) بمساعدة ابنه محمد . مطابع الرياض ط (١) سنة ١٣٨١هـ. وطبعة مكتبة المعارف بالرباط .

٣٣٤ - مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الاسلام ابن تيمية - مكتبة ومطبعة محمد علـي صبيح بمصر .

٣٣٥ - مجموعة الرسائل والمسائل : شيخ الاسلام ابن تيمية : تحقيق وتعليق السـيد محمد رشيد رضا . نشر لجنة التراث العربي . دار الفكر بدون تاريخ .

٣٣٦ — المجموع المحيط بالتكليف : القاضي عبد الجبار بن احمد . بتحقيق عمر السيد
نشر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر . الـدار
المصرية للتأليف والترجمة .

٣٣٧ — محاسن التأويل : محمد جمال الدين القاسمي ١٢٨٣ — ١٣٣٢هـ ، ١٨٦٦
/ ١٩١٤م . تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي — دار احياء الكتب
العربية — عيسى البابي الحلبي ط (١) سنة ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م .

٣٣٨ — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين : فخـر
الدين الرازى . المطبعة الحسينية في القاهرة سنة ١٣٢٣هـ .

٣٣٩ — محيط المحيط : الياس ملوك . لم يذكر عليه اسم الناشر ولا المطبعة .

٣٤٠ — مختار الصحاح : محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى ، ترتيب السـيد
محمود خاطر — دار المشرق .

٣٤١ — مختصر سنن أبي داود : الحافظ المنذرى . مكتبة السنة المحمدية سنـة
١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٣٤٢ — مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة : لابن القيم — اختصره الشيخ
محمد بن الموصلي . نشر : مكتبة الرياض الحديثة .

٣٤٣ — المختصر في أصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل : علي بن محمد بن
علي بن شيبان . المعروف بابن اللحام . تحقيق : د . محمـد
مظهر نقا . دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٣٤٤ — المخصص : ابى الحسن علي بن اسماعيل الأندلسي المعروف بابن سـيده
ت سنة ٤٥٨هـ . المطبعة الكبرى الأميرية بمصر ط (١) سنة ١٣١٧هـ

٣٤٥ — مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين : ابن قيم الجوزيـة
٦٩١ — ٧٥١ هـ . تحقيق : محمد حامد الفقي . دار الكتـاب

العربي ، بيروت سنة ١٩٧٢م / ١٣٩٢هـ.

٣٤٦ — المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل : عبد القادر بن احمد بن مصطفى الشهير بابن بدران الدمشقي . بتصحيح جماعة من العلماء . . . ادارة الطباعة المنيرية . بدون تاريخ .

٣٤٧ — مذهب الذرة عند المسلمين — بينيس . ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . بهامش كتابه النظام للدكتور أبي ريده . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٣٤٨ — المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم : د . عوض الله حجازى ط (٤) دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة .

٣٤٩ — كتاب : مرقاة الأنظار المنتزع من غاية الأفكار : القاضي عبد الله بن محمد المعروف بالنجرى . مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ، وعليه بعض التعليقات . ومنه نسخة بمكتبتي .

٣٥٠ — مروج الذهب ومعادن الجوهر : علي بن الحسين بن علي المسعودى ت سنة ٣٤٥هـ . تحقيق الشيخ : محمد محي الدين عبد الحميد ط : المكتبة التجارية ط (٣) ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م وط : دار التحرير سنة ١٩٦٧م .

٣٥١ — مسائل العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض وآراء الفرق الاسلامية فيها . د . عبد العزيز سيف النصر . رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٤م .

٣٥٢ — مسألة صفات الله وعلوه على خلقه بين النفي والاثبات : شيخ الاسلام ابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية . تحقيق وتعليق السيد محمد رشيد رضا . نشر لجنة التراث العربي . دار الفكر . بدون تاريخ .

٣٥٣ — المسامرة بشرح المسايرة للقدسي : كمال الدين محمد بن محمد الشهير بابن ابي الشريف . المطبعة الأميرية ببولاق ط (١) سنة ١٣١٧ هـ .. وطبعة مطبعة السعادة — القاهرة — بدون تاريخ .

٣٥٤ — المستدرك على الصحيحين : أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف باسم الحاكم النيسابورى المتوفي سنة ٤٠٥ هـ وبذيله تلخيص المستدرك للذهبي . مطابع النصر الحديثة بالرياض .

٣٥٥ — مسند الامام أحمد : احمد بن محمد بن حنبل . المكتب الاسلامي ، بيروت ط (٢) سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٣٥٦ — مشكل الحديث وبيانه : أبي بكر بن فورك المتوفي سنة ٤٠٦ هـ . تحقيق موسى محمد علي . دار الكتب الحديثة — مطبعة حسان . بدون تاريخ .

٣٥٧ — مشكلة الصفات الالهية في مذهب الأشعرى ولدى اتباعه الأولين . الأب : د . ميشيل آلار — بيروت سنة ١٩٦٥م .

٣٥٨ — المصباح المنير في غريب الشرح الكبير : أحمد محمد بن علي المقرى الفيومي المتوفي سنة ٧٧٠هـ . المطبعة الأميرية ببولاق ط (٣) سنة ١٣١٦هـ / ١٩٢٨م .

٣٥٩ — مصرع التصوف أو — تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي . برهان الدين البقاعي تحقيق : عبد الرحمن الوكيل . دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان سنة ١٤٠٠/١٩٨٠م .

٣٦٠ — المطالب العالية : فخر الدين الرازى — مخطوط دار الكتب رقم (٤٥) والتيمورية رقم (٩) وطلعت — علم الكلام (٤٩٢) ، (٥٨١) والأزهر (١٦٥٧٧) ، استانبول ينى (٧٥٥) وعاشر افندى (٥٥٨) ولا له لي (٢٤٤١) وبرلين (١٧٤٠) .

٣٦١ — مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار : أبي الثناء شمس الدين محمد بن

عبد الرحمن الأصفهاني ط (١) سنة ١٣٢٣هـ. القاهرة .

٣٦٢- معارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الأصول في التوحيد . الشيخ حافظ بن احمد الحكمي . المطبعة السلفية - القاهرة بدون تاريخ

٣٦٣- معارج الوصول الي أن أصول الدين وفروعه قد بينه الرسول : شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن الرسائل الكبرى ، وطبعة المطبعة السلفية ط (٢) سنة ١٤٠٠ هـ نشر قصي محب الدين الخطيب .

٣٦٤- معالم التنزيل - تفسير البغوى - أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء المتوفي سنة ٥١٦ هـ بهامش تفسير الخازن . مصطفى البابي الحلبي ط (٢) سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م .

٣٦٥- معالم السنن : أبي سليمان الخطابي . بحاشية مختصر سنن أبي داود للمنذرى . تحقيق : محمد حامد الفقي . مكتبة السنة المحمدية ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٣٦٦- المعالم في أصول الدين : فخر الدين الرازى . مطبوع بهامش : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . المطبعة الحسينية في القاهرة ١٣٢٣هـ.

٣٦٧- معاني القرآن : أبي زكريا يحي بن زياد الفراء المتوفي سنة ٢٠٧هـ. عالم الكتب ، بيروت - لبنان ط (١) سنة ١٩٥٥م ، ط (٢) ١٩٨٠م .

٣٦٨- معاني القرآن واعرابه : للزجاج . شرح وتحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي منشورات المكتبة العصرية - بيروت ، صيدا - توزيع الأهرام .

٣٦٩- المعتبر في الحكمة : أبي البركات البنداوى . حيدر أباد سنة ١٣٥٨هـ.

٣٧٠- المعجم الفلسفي : د . جميل صليبا . دار الكتاب اللبناني ط سنة ١٩٧١م .

٣٧١- معجم متن اللغة : الشيخ أحمد رضا . دار الحياة ، بيروت ١٣٧٨هـ /١٩٥٩م

٣٧٢- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى : رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين .

ونشره د . أ . ى ونسنك . أستاذ العربية بجامعة ليدن
والدكتور : ى . ب . منسنج . محاضر العربية بجامعة ليدن
و : ى . ب دى هاوس ، و : ى . ب فن لون . مع مشاركة
محمد فؤاد عبد الباقي . مكتبة بريل في مدينة ليدن سنة
١٩٣٦ - ١٩٦٩م .

٢٧٣- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقي . دار الفكر
بيروت .

٢٧٤- معجم مقاييس اللغة : أبي الحسين احمد بن فارس . بتحقيق وضبط عبد السلام
هارون . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط (٢) ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م

٢٧٥- المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبد الجبار بن احمد الأسد
أبادى . بتحقيق الدكتورين : عبد الحليم محمود ، وسليمان دنيا
الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٧٦- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة : جلال الدين السيوطي المتوفي سنة ٩١١هـ
ضمن مجموعة الرسائل المنيرية . مكتبة دار البيان - دمشق . نشر
محمد أمين دمج - بيروت سنة ١٩٧٠م .

٢٧٧- مفتاح السعادة ومصباح السيادة : أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده
مراجعة وتحقيق : كامل كامل بكرى ، عبد الوهاب ابو النور . نشر
دار الكتب الحديثة بمصر . مطبعة الاستقلال الكبرى سنة ١٩٦٨م .

٢٧٨- مفتاح كنوز السنة : وضعه باللغة الانجليزية الدكتور أ. ى . فنسنك ونقله الى
اللغة العربية محمد فؤاد عبد الباقي . نشر : سهيل كريمي ، لاهور
باكستان . مطبعة : كنول آرب بريس لاهور سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م .

٢٧٩- المفردات في غريب القرآن : الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني

مكتبة الأنجلو . بعناية واشراف د . محمد أحمد خلف الله وطبعة مصطفى الحلبي الأخيرة سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م بتحقيق : محمد سيد كيلاني .

٢٨٠- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ت سنة ٣٢٤هـ. بتحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية ط (٢) سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

٢٨١- مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون . المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

٢٨٢- مقدمة في أصول التفسير : شيخ الاسلام ابن تيمية . منشورات دار مكتبة الحياة بيروت - لبنان سنة ١٩٨٠م .

٢٨٣- المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦١م .

٢٨٤- ملحق من تفسير القاسمي ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

٢٨٥- ملحق في الجهمية من كتاب مسائل الامام احمد : لأبي داود السجستاني ضمن عقائد السلف للنشار . منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١م .

٢٨٦- الملل والنحل : أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . تحقيق : محمد سيد كيلاني . دار المعرفة . بيروت - لبنان سنة ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م

٢٨٧- مناظرة ابن تيمية العلنية لدجاجلة البطائحية الرفاعية : شيخ الاسلام ابن تيمية . الرسائل والمسائل : تحقيق السيد محمد رشيد رضا ونشر لجنة التراث العربي . طبع دار الفكر بدون تاريخ .

٢٨٨- مناقب الامام احمد بن حنبل : أبي الفرج بن الجوزي . ط : الخانجي القاهرة

سنة ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م .

٣٨٩ — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : الدكتور علي سامي النشار . دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م وطبعة دار التحرير سنة ١٩٦٧م .

٣٩٠ — مناهل العرفان في علوم القرآن : محمد عبد العظيم الزرقاني . عيسى الحلبي بدون تاريخ .

٣٩١ — المنتقى من منهاج الاعتدال — مختصر منهاج السنة لابن تيمية — اختصار الحافظ الذهبي سنة ٦٧٣ — ٧٤٨ بتحقيق : محب الدين الخطيب — المطبعة السلفية — القاهرة سنة ١٣٧٤هـ.

٣٩٢ — المنحة الالهية في شرح العقيدة الواسطية : علي مصطفى الغرابي : مطبعة محمد علي صبح المدني سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .

٣٩٣ — منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى : د . محمد حسني الزين . المكتب الاسلامي بيروت ط (١) سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م بيروت .

٣٩٤ — منهاج السنة النبوية : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق د . محمد رشاد سالم . مكتبة دار المعرفة . مطبعة المدني بالقاهزة بدون تاريخ .

٣٩٥ — منهاج العارفين : ابي حامد محمد بن محمد الغزالي . مطبعة السعادة بمصر .

٣٩٦ — كتاب المنهاج في شعب الايمان : أبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي المتوفي سنة ٤٠٣هـ / ١٠١٢م . تحقيق : حلمي محمد فوده . طبع دار الفكر ط (١) سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٣٩٧ — منهج ابن القيم في التفسير : محمد احمد السنباطي . مجمع البحوث الاسلامية القاهرة . المطابع الأميرية سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٣٩٨ـ كتاب : المنية والأمل في شرح الملل والنحل : المهدى لدين الله احمد بن يحي بن المرتضى الحسني اليماني ت سنة ٨٤٠ هـ . تحقيق د . محمد جواد مشكور . دار الفكر بيروت ـ لبنان ط (١) سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٣٩٩ـ المؤامرة على الاسلام : انور الجندى . دار الاعتصام ط (٢) ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م

٤٠٠ـ الموطأ : للامام مالك بن أنس . المكتبة التجارية الكبرى بمصر بدون تاريخ .

٤٠١ـ الموافقات في أصول الأحكام : أبي اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي ت سنة ٧٩٠هـ . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد نشر : مكتبة ومطبعة محمد علي صبح بالقاهرة . مطبعة المدني بالقاهرة .

٤٠٢ـ المواقف : لعضد الدين الايجي . نشر ابراهيم الدسوقي ، واحمد الحنبولي ط : مطبعة العلوم ـ القاهرة سنة ١٣٥٧هـ.

٤٠٣ـ الموضوعات : لعلي القارى . ط : استانبول بدون تاريخ .

٤٠٤ـ الموضوعات : عبد الرحمن بن الجوزى . تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان نشر : محمد عبد المحسن بالمدينة المنورة ط (١) ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م .

٤٠٥ـ ميزان الاعتدال : الحافظ محمد بن احمد الذهبي ـ مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ ، وط : دار الكتب العربية عيسى الحلبي . بتحقيق علي محمد البجاوى . بدون تاريخ .

حرف " النون "

٤٠٦ـ النبوات : شيخ الاسلام ابن تيمية ـ دار الفكر ، وطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٦هـ.

٤٠٧ - النجاة : أبي علي بن سينا ط(٢) سنة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

٤٠٨ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : د . علي سامي النشار . دار المعارف بالاسكندرية ط (٢) (٤) (٦) .

٤٠٩ - نقض المنطق : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق : الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة ، والشيخ : سليمان بن عبد الرحمن الصنيع . وصححه محمد حامد الفقي . مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة .

٤١٠ - النظام : د . محمد عبد الهادى ابو ريده . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٤١١ - نهاية الاقدام في علم الكلام : محمد بن عبد الكريم بن احمد الشهرستاني تحقيق : الفرد جيوم . طبع مطبعة جامعة اكسفورد - لندن ١٩٣٤م

٤١٢ - نهاية العقول في دراية الأصول : فخر الدين الرازى . مخطوط دار الكتب المصرية (٥٧٤٨) توحيد .

٤١٣ - النهاية في غريب الحديث : لابن الأثير الجزرى ت سنة ٦٣٠ . تحقيق طاهر احمد الراوى ومحمود محمد الطناحي . دار احياء الكتب العربية ط (١) سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .

٤١٤ - النهر الماد : أبي حيان . بهامش : البحر المحيط لأبي حيان أيضا ، نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض .

٤١٥ - النونية : لابن قيم الجوزية . دار المعرفة ، بيروت - لبنان .

حرف " الواو "

٤١٦ - الوصية الكبرى في عقيدة اهل السنة والفرقة الناجية : شيخ الاسلام ابن تيمية نشر : قصي محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية ومكتبتها ط (٢) سنة ١٣٩٧هـ.

حـــــرف " الهـــــــــاء "

٤١٧ - هذه هي الصوفية : عبد الرحمن الوكيل . دار الكتب العلمية ط (٣) ســنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

حـــــرف " اليـــــــــاء "

٤١٨ - اليهوديـــة : د . احمد شلبي . نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية ط (٤). سنة ١٩٧٤م .

(كتب سقط ذكرهــا من ثبــت المصادر والمراجع)

١ - التفكير الفلسفي في الاسلام : د . عبد الحليم محمود . مكتبة الانجلو المصرية . دار النصر للطباعة ط (٣) ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م .

٢ - فضائح الباطنية : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . حققه وقدم لـــه عبد الرحمن بدوى ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت - حولي .

٣ - الفلسفة الرواقية : د . عثمان امين ط (٢) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩م .

تمت والحمد لله أولا وآخـــــرا

(فهـــرس الموضوعـــات)

الصفحـــــــة

الصفحـــــة

الصفحـــــة

الصفحــــــــــة

الصفحــــــة

الصفحة

الباب الثاني

الصفحـــــة

الصفحـــــة

الصفحـــــــة

البـــــاب الثالـــــث

=========

الصفحـــــة

الصفحة

الصفحة

الصفحـــــة

الصفحـــــة

الصفحـــــــة

الصفحة

الصفحــــــة

الصفحـــة

الصفحـــــة

الصفحة

الصفحـــــة

الوجـــــــــــــه

الصفحـــــة

الصفحـــة

الصفحـــــة

الصفحـــــة

الصفحـــــة

الصفحـــــــة